

Gilvan Ventura da Silva



# Reis, Santos e Feiticeiros

Constâncio II e os fundamentos  
místicos da basileia 337 - 361

Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abau)  
Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus de Goiabeiras  
CEP 29075-910 - Vitória - Espírito Santo - Brasil  
Tel.: +55 (27) 4009-7852 - E-mail: edufes@ufes.br  
www.edufes.ufes.br

**Reitor** | Reinaldo Centoducatte

**Vice-Reitora** | Ethel Leonor Noia Maciel

**Superintendente de Cultura e Comunicação** | Edgard Rebouças

**Secretário de Cultura** | Rogério Borges de Oliveira

**Coordenador da Edufes** | Washington Romão dos Santos

**Conselho Editorial** | Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza Mendonça, Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva, Giovanni de Oliveira Garcia, Glícia Vieira dos Santos, José Arminio Ferreira, José Edgard Rebouças, Julio César Bentivoglio, Luis Fernando Tavares de Menezes, Maria Helena Costa Amorim, Rogério Borges de Oliveira, Sandra Soares Della Fonte.

**Secretária do Conselho Editorial** | Tânia Canabarro

**Preparação e Revisão de Texto** | George Vianna

**Revisão Final** | O autor

**Projeto Gráfico** | Miguel Marvillla

**Capa** | Fernanda Pereira

---

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S586r Silva, Gilvan Ventura,  
Reis, santos e feiticeiros [recurso eletrônico] : Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337–361) / Gilvan Ventura da Silva. - 2. ed. - Dados eletrônicos. - Vitória : Edufes, 2015.  
360 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-350-8

Também publicado em formato impresso.

Modo de acesso: <<http://repositorio.ufes.br/handle/10/774>>

1. Roma — História — Império — 284-476. 2. Poder (Teologia). 3. Magia. I. Título.

CDU: 94(37)

---

**Gilvan Ventura da Silva**



# **Reis, Santos e Feiticeiros**

**Constâncio II e os fundamentos  
místicos da basileia 337 - 361**



**EDUFES**

VITÓRIA, 2015

*Para Sandra e Paulo Emílio,  
como uma retribuição, ainda que modesta,  
pelo tempo que lhes foi roubado.*

# SUMÁRIO

Agradecimentos, 07

Prefácio, 10

Introdução, 16

Notas, 34

## **Capítulo I – O “RESTITUTOR ORBIS”, 37**

Memória e história acerca de um soberano, 37

Três herdeiros, um Império, 43

Vitória em Monte Seleuco, 49

Notas, 52

## **Capítulo II – O ESTADO PROTEGIDO PELA “UTILITAS PUBLICA”, 57**

O processo de centralização, 57

O *basileus* e sua corte, 58

Notários e *agentes in rebus*, os “olhos e ouvidos do rei”, 67

O controle sobre a administração regional, 76

Os Césares, 80

O *episcopus episcoporum*, 86

Notas, 95

## **Capítulo III – A REALEZA SAGRADA, 101**

Sagrado e poder, 101

As duas monarquias, 111

Os atributos místicos do *basileus*, 119

Os rituais, 136

A comunicação política, 149

Notas, 157

## Capítulo IV – SABERES ESOTÉRICOS E LUGARES DE PODER, 167

- Magia, linguagem e poder, 167
- A ascensão dos *theioi andres*, 176
- Mistagogos, 185
- Filósofos, 195
- Monges e bispos, 203
- O ponto de vista canônico, 213
- Notas, 219

## Capítulo V – O “BASILEUS” E SUA ESPADA VINGADORA, 228

- Constâncio II e o “terror da magia”, 228
- O crime de magia na tradição jurídica romana, 238
- Maleficium* e *maiestas*, 246
- Os processos de acusação, 255
- A magia como instrumento da *praxis* política, 269
- Os *inimici generis humani*, 275
- Notas, 282

Conclusão, 292

Bibliografia, 301

1.Fontes, 301

1.1.Biografias, 301

1.2.Cronistas cristãos, 302

1.3.Cronistas pagãos, 303

1.4.Panegíricos, tratados e orações, 304

1.5.Numismática, epigrafia, papiros e iconografia, 306

1.6.Textos legislativos e conciliares, 306

1.7.Textos teológicos e esotéricos, 307

2.Obras gerais, 308

Anexo – Figuras, 355

## AGRADECIMENTOS

Muito embora a produção de qualquer trabalho acadêmico seja uma empreitada que exija um alto grau de introspecção, o fato é que ao longo do caminho nos tornamos tributários de inúmeras pessoas, com as quais partilhamos o prazer e o tormento decorrentes da pesquisa histórica, tarefa árdua, minuciosa e por vezes angustiante. Sendo assim, desejamos deixar aqui registrados os nossos mais sinceros agradecimentos a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho:

ao Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, pela orientação segura desde os momentos iniciais da pesquisa até a leitura atenta e cuidadosa do texto final. Intelectual dos mais capazes, o professor Norberto se revelou para nós um arguto interlocutor, com o qual tivemos a oportunidade de aprimorar o nosso senso crítico e aprender um pouco mais sobre os meandros do ofício de historiador;

ao Prof. Dr. Pedro Paulo Funari e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Beatriz Borba Florenzano, pelas críticas e sugestões no sentido de aprimorar a qualidade do trabalho. Esperamos que o resultado final tenha correspondido às suas expectativas;

à Profª Drª Norma Musco Mendes, por todo o apoio prestado no decorrer de nossa carreira. Esta obra, de um certo modo, encerra um ciclo de capacitação profissional iniciado em 1988, com o nosso ingresso no Programa de Iniciação Científica do CNPq, sob a orientação da referida professora;

à Profª Drª Regina Maria da Cunha Bustamante, pela diligência em nos auxiliar durante o processo de solicitação de bolsa para estágio no exterior, fornecendo-nos todas as informações necessárias para que fôssemos aceitos como leitores na École Française de Rome, instituição na qual pesquisamos entre novembro de 1998 e fevereiro de 1999;

à Profª Drª Catherine Virlouvet, pela receptividade com que nos acolheu em Roma, franqueando-nos a sua exuberante biblioteca;

à Profª Drª Ana Teresa Marques Gonçalves, a quem recorremos diversas vezes, não apenas para dirimir dúvidas quanto ao período governado pela dinastia dos Severos, sua especialidade, mas também para solicitar indicações bibliográficas, no que sempre fomos prontamente atendidos;

à Profª Drª Margarida Maria de Carvalho, nossa companheira de viagem ao exterior, pelas ideias oriundas das discussões que travávamos acerca dos nossos respectivos trabalhos, o que muito contribuiu para o amadurecimento da tese;

ao Prof. Dr. Fábio Faversani, pelo incentivo para que ingressássemos no Programa de Pós-Graduação em História Econômica da USP, sob orientação do Prof. Norberto, o que para nós significou ao mesmo tempo um desafio e uma conquista;

à Solange da Costa Guarinello, por todo o empenho para que obtivéssemos a bolsa para o exterior. Somente aqueles que se habilitam a iniciar um processo dessa natureza sabem o quanto é valioso o auxílio dos que dominam os arcanos da burocracia universitária;

aos professores Adriana Pereira Campos, Leonor Franco de Araújo, Maria Beatriz Nader, Sebastião Pimentel Franco e Valter Pires Pereira, do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), por todo o apreço que sempre demonstraram pelo nosso trabalho;

ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP, na pessoa da Srª Eleuza Gouveia. Se todas as nossas bibliotecas possuísem um



serviço de atendimento ao usuário do mesmo nível daquele prestado pelo MAE, certamente a pesquisa em História Antiga no Brasil seria bem menos cansativa.

Por fim, agradecemos imensamente à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo financiamento da pesquisa em todas as suas etapas, concedendo-nos não apenas a bolsa de PICDT, mas igualmente os recursos para que pudéssemos cumprir o nosso estágio em Roma. Sem o apoio da Capes, dificilmente tudo aquilo que se fez teria sido possível.

## PREFÁCIO

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello

*Professor de História Antiga da USP*

A tradição cultural europeia, ou a chamada “civilização ocidental”, possui uma relação ambígua com o mundo greco-romano. Desde o Renascimento, reconheceu-se, nos textos que sobreviveram da Antiguidade, uma fonte de conhecimentos e de sabedoria em praticamente todos os campos da atividade humana: na filosofia, na política, nas artes, na literatura, que, por muito tempo, forneceram os cânones do “clássico”. A própria razão ocidental, seu modo leigo e concreto de compreender e de se apropriar do mundo, teria suas origens na antiga Grécia, formando um legado imorredouro para as gerações futuras, verdadeiro germe civilizatório. Por outro lado, essas raízes pareciam remotas, elementos sobreviventes de um mundo que decaíra, progressivamente, com o advento do Império Romano, a degradação dos costumes e da moralidade, a centralização autoritária e esterilizante do poder e o advento da irracionalidade religiosa, cujo avatar fundamental seria o cristianismo. A própria história do Império Romano teria sido marcada por dois momentos radicalmente distintos: um Alto Império, no qual ainda se manteriam as características fundamentais da cultura clássica, e um Baixo Império, época de crise e de esmorecimento da civilização, de deturpação

das artes, de irracionalidade crescente, de empobrecimento intelectual, de crise profunda. A tradição cultural europeia era encarada, dessa maneira, sob o signo de uma ruptura radical entre razão e desrazão, entre luz e trevas, que só o Renascimento teria começado a recompor.

Tem sido tarefa da historiografia, nos últimos decênios, criticar e recompor esse quadro, apontando para sua arbitrariedade e para sua carga ideológica, no mau sentido do termo. A chamada “Idade Média” foi progressivamente reabilitada e nela se buscam, hoje, as raízes mais próximas do que possa ser uma identidade cultural para a Europa, unindo tradição clássica e cristianismo, desagregação política e formação dos Estados-nacionais, cristianismo e desenvolvimento do indivíduo “moderno”. Esse esforço de crítica estende-se, igualmente, para a maneira como encaramos o próprio mundo greco-romano. Por um lado, atenuaram-se as semelhanças aparentes que uniam gregos e modernos. A racionalidade grega, suas formas de participação política, seu modo de vida, têm sido investigados no sentido de ressaltar sua especificidade e sua radical diferença com relação ao presente. Por outro lado, as próprias diferenças no interior do mundo antigo, que antes pareciam tão claras, hoje tendem a ser vistas de modo mais crítico. Uma vez suprimida a supremacia do “clássico”, a noção mesma de decadência perdeu seu valor expressivo e o Império Romano passou a ser visto sob um novo olhar, mais atento talvez, certamente mais fiel e compreensivo às especificidades de cada época. O fosso entre Alto e Baixo Império reduziu-se até desaparecer e hoje se buscam conceitos alternativos, como o de Antiguidade Tardia, que procuram dar conta da continuidade de um mundo que se transformou radicalmente, sem decair ou desaparecer.

Nesse processo de revisão, o século IV de nossa era tem um papel crucial. Se a transitoriedade marca, de modo inevitável, todos os momentos da história, esse século parece ser, por excelência, um período de transição, precisamente naquilo que o termo guarda de mais rico, de junção entre passado e presente na criação de algo novo. Antes considerado como época de declínio das artes e da razão, de crise intelectual e política, de degeneração generalizada, passou a ser revalorizado como um período riquíssimo, pleno de experimentações, de inovações, em todos os planos: na política, na economia, na cultura literária e nas artes. Não há dúvida

de que o mundo romano enfrentava problemas: pressões nas fronteiras, lutas intestinas, dificuldades fiscais, conflitos religiosos de uma envergadura que a Antiguidade jamais conhecera. Mas as respostas do século IV foram marcadas, como reconhece a historiografia contemporânea, por um grande esforço de criatividade e inovação.

Duas novidades irrompem, entre tantas, no século IV, aliás anunciadas nos séculos anteriores: uma redefinição da unidade imperial e do poder exercido sobre o Império e a ascensão do cristianismo a religião oficial do Estado. Como assinala, com muita propriedade e argúcia, Gilvan Ventura da Silva, essas inovações não se explicam por si próprias. São sintomas de mudanças profundas na estrutura social do Império, da própria rearticulação de suas forças vivas. Não são fenômenos autoexplicáveis, mas fornecem, por outro lado, pistas preciosas e um ângulo de visão privilegiado para mergulharmos nos processos de transformação daquela sociedade.

O Império Romano sempre fora marcado por uma profunda diversidade entre seus elementos constituintes: diferenças culturais, étnicas, de organização social e política. Tendo se iniciado como um Império de conquista, ainda na época da República Romana, o Império representava um mosaico de povos com línguas, tradições, costumes e religiões diferentes, cuja unidade centralizava-se, política e simbolicamente, na figura do Imperador, sustentado por seus exércitos, e em uma cultura literária, grega e latina, que era apanágio das elites letradas do mundo urbano. Não devemos imaginar esse Império como um Estado-nacional homogêneo, mas como uma estrutura muito mais complexa, articulada por redes de poder pessoal que uniam as várias cidades, povos e etnias numa totalidade tensa, sem identidade própria. A história do Império é, em grande parte, a de sua unificação numa entidade identitária que procurou, sem realizar completamente, recompor as bases comunitárias que davam sustentação e legitimidade às antigas cidades-estados, agora englobadas sob o manto púrpura do poder imperial. A construção dessa identidade foi um processo, ao mesmo tempo, consciente e inconsciente, desejado e involuntário. A extensão da cidadania romana a todos os habitantes, a difusão da cultura literária grega e latina pelas elites citadinas, a criação de cidades e municípios, a homogeneização da lei e da tributação por todo o Império e, sobretudo, o culto imperial

foram fatores programáticos. Por outro lado, a construção de uma ideia de romanidade, por oposição ao mundo “bárbaro” circundante e ameaçador, bem como a difusão do cristianismo, ao arrepio do Império e a despeito das perseguições, contribuíram para criar um sentimento de romanidade, de identidade cultural e comunal num mundo em permanente perigo de fragmentação, sem a necessidade de uma intervenção estatal.

O que poderíamos chamar de “longo século IV” (na verdade estendendo-se de fins do século III até meados do V) viu a confluência dessas tendências pela ação consciente do Estado, representado pelo imperador. A adoção do cristianismo como religião oficial marca um momento crucial na redefinição da identidade do Império, num movimento aparentemente contraditório, que Gilvan Ventura da Silva analisa com singular acuidade. Ao mesmo tempo em que o culto ao imperador deixa de ser o fulcro simbólico da identidade do Império, o próprio imperador torna-se senhor do culto. Longe de ver sua autoridade diminuída, associa-se a uma potência religiosa superior, onisciente, todo-poderosa e única, da qual é o verdadeiro e solitário representante sobre o *orbis terrarum*. O poder imperial não cede diante do avanço do cristianismo, mas o instrumentaliza para sacralizar a si próprio, recriando a unidade imperial sobre novas bases, reconstruindo uma identidade, ameaçada por todos os lados, que se reforça por seu caráter sagrado e se torna cada vez mais intolerante e ortodoxa.

Costuma-se atribuir essa mudança, tradicionalmente, ao reinado de Constantino. Uma das grandes virtudes do texto de Gilvan é mostrar essas alterações cruciais como um processo, que se cristaliza e consolida no reino de seu sucessor, Constâncio II. É admirável a ousadia e a coragem do autor em explorar e valorizar esse reino, normalmente esquecido pela historiografia, ou severamente julgado pelas lentes de um de seus opositores mais ferrenhos, o historiador Amiano Marcelino, cujo brilhante relato domina as reconstruções da história do período. Gilvan enfrenta o desafio com grande erudição e rigor analítico, reconstruindo as etapas de seu governo, demonstrando como, sob Constâncio II, construíram-se as bases de um novo poder imperial, mais centralizado, mais burocrático, mais controlador e, sobretudo, cada vez mais sagrado, pressupondo o domínio não apenas sobre as vidas dos habitantes do Império, mas sobre suas crenças, sobre sua própria relação

com o sobrenatural. Com Constâncio II, demonstra Gilvan, com grande vigor, instauraram-se as bases da *basileia*, de uma forma de poder que se prolongaria, pelos séculos seguintes, no Império Romano do Oriente, que conhecemos pelo nome de Bizâncio.

O livro de Gilvan Ventura da Silva é um marco na historiografia nacional. Durante muitas décadas, a História Antiga permaneceu um ramo subsidiário e desacreditado em nosso país, que se contentava em seguir as modas do exterior, com notável atraso, e assumia um complexo de inferioridade ante os grandes centros de produção da Europa e dos Estados Unidos. Como se estivéssemos, por nossa posição subalterna no cenário internacional, inelutavelmente fadados a apenas repetir o que outros haviam feito, e podiam fazer, melhor do que nós. Como se fôssemos destinados a pensar e escrever apenas sobre nossa própria história nacional. Nos últimos anos, o quadro parece reverter-se aos poucos e o livro que o leitor tem em mãos é sintoma desse fato. Podemos, desde este rincão do mundo chamado Brasil, escrever História como gente grande, não apenas reproduzindo ou completando o que se elabora nos centros tradicionais, mas criando coisas novas, ousando, como aqueles já não parecem mais capazes de ousar. Talvez por nossa própria situação periférica, temos a possibilidade e a capacidade de pensar essa História Antiga de um modo que lhes seria impossível, de intentar empreitadas, de propor ângulos de visão, perspectivas, que os velhos centros não se arriscam mais a enfrentar. Em todos os sentidos, “Reis, Santos e Feiticeiros” mostra a pujança da produção historiográfica nacional na área e a riqueza que pode advir de se pensarem antigos temas de um lugar que, como o Brasil na tradição ocidental, está um tanto “fora do lugar”.

*Todo homem se submete às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é o instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal.*

— ROM. 13, 1-4.

# INTRODUÇÃO

## I

REFLETINDO SOBRE OS PROBLEMAS DE PERIODIZAÇÃO decorrentes da adoção do conceito de Antiguidade Tardia por historiadores e especialistas em literatura para definir a especificidade do período compreendido entre os séculos III e VI, René Martin (1976:205), em um artigo intitulado “Qu’est-ce que l’Antiquité Tardive? Réflexions sur un problème de périodisation”, apontava a inclinação da maioria dos estudiosos de até então por definir esse lapso de aproximadamente quatro séculos a partir de critérios basicamente religiosos, o que trazia para o centro das discussões a superação do paganismo pelo cristianismo. Se, por um lado, conforme alerta Martin, a opção por um elenco restrito de variáveis não é conveniente quando se trata de criar cronologias, artifício teórico extremamente ingrato e altamente discutível, em face do *continuum* da experiência vivida, por outro, não restam dúvidas de que as transformações de ordem religiosa representaram um importante papel na transição da sociedade romana do Alto para o Baixo Império, especialmente a partir de meados do século III. De fato, nesse momento constatamos uma acentuação de diversas tendências já presentes, as quais se conjugam com outras que se manifestam então pela primeira vez, de modo



a propiciar a emergência de uma nova religiosidade, própria do período final do mundo antigo e repleta de elementos pagãos e cristãos, ora dissociados, ora conjugados, o que por vezes torna a sua definição extremamente complicada. Não devemos, contudo, renunciar à tarefa de esboçar, ainda que de modo incipiente, as principais características do pensamento religioso dos homens que viveram nessa época, se desejamos compreender um pouco mais acerca das relações que irão estabelecer-se entre poder e religião no âmbito do *Dominato* em geral e do governo de Constâncio II, em particular.

O que retém a nossa atenção, a princípio, é a ênfase atribuída no período ao domínio religioso da experiência humana, a “invasão do campo da cultura pelo sobrenatural”, como bem definiu Athanassiadi (1992:48), quando a interferência direta de agentes espirituais das mais diversas categorias na vida dos indivíduos assume uma preponderância até então inédita, o que coincide com o abandono progressivo da antiga concepção grega segundo a qual a razão, exercitando-se por ela mesma, seria capaz de penetrar na essência das coisas. A opção de Jâmblico pela teurgia como fonte de conhecimento representou, nesse aspecto, o reconhecimento explícito da incapacidade de o homem, por intermédio apenas das suas faculdades racionais, unir-se com o divino (Clota, 1989:13). O que parece impor-se a partir do século III é, na realidade, a redefinição dos parâmetros da relação do homem com o sagrado, na sociedade romana. De fato, esse momento evidencia uma afirmação irreversível das tendências monoteístas de inspiração judaico-cristã, as quais encontrarão no henoteísmo o seu correspondente pagão, produzindo-se assim sínteses teológicas elaboradas, à frente das quais se encontrará uma divindade investida de poderes superiores aos demais deuses. Mediante o henoteísmo, as divindades do panteão politeísta tenderão a ser assimiladas a emanções dessa entidade superior, quer seja ela Hécate, Ísis, *Sol Invictus*, ou essa hipérbole linguística denominada *Iupiter Summus Exsuperantissimus* (Marrou, 1980:103), ou convertidas em agentes espirituais secundários, o que representava, em última instância, um aviltamento da sua dignidade em prol de um deus que se tornava cada vez mais excelso e transcendente (Calvo Martínez, 1993: 72). Desse modo, ao mesmo tempo que o sagrado, na sua forma mais pura e perfeita (o qual encontrará a sua melhor expressão no Deus cristão ou no Uno plotiniano), se fixava num plano muito além da

esfera terrestre, difundia-se amplamente a antiga concepção já enunciada por Platão, mas desenvolvida por Aristóteles, segundo a qual o cosmos possuía duas regiões distintas, uma além da lua e uma sublunar, sendo a primeira o domínio do que permanecia imutável, ao passo que a segunda, habitada pela espécie humana, encontrava-se sujeita ao devir e à degradação. Como resultado, o espaço compreendido entre essas duas regiões, sendo geograficamente intermediário, convertia-se em residência de toda uma cadeia de seres igualmente intermediários entre o céu e a terra: deuses, anjos, *daimones*, heróis, almas dos mortos, aos quais se recorria para a produção de maravilhas (Dodds, 1975:25).

Em termos teológicos, o que despertava um vívido interesse era, sem dúvida, a *gnose*, ou seja, o conhecimento do divino tomado na sua acepção mais pura, cujas vias de obtenção se encontravam prescritas quase sempre em obras dadas a conhecer ao homem por intermédio de uma revelação. Entre herméticos, gnósticos, caldeus, cristãos, maniqueus e neoplatônicos, o desejo de ver a Deus, de estar frente a frente com o princípio gerador de tudo, com o Absoluto e transcendente, era a finalidade última da existência humana. Tal experiência significava, na maioria das vezes, um movimento de elevação do homem em busca do que era superior a ele, de uma ascese, portanto, o que culminava numa união mística com a divindade, seja por intermédio de exercícios regulares das faculdades racionais, como proposto por Plotino, da prática da magia ritual, como veremos entre os teurgos de inspiração caldaica e, mais tarde, no coração da própria escola neoplatônica, com Jámblico, ou da imposição de privações e tarefas excepcionais, como entre os maniqueus e os monges cristãos. De qualquer modo, o importante era o sentido de purificação, de abandono da matéria em prol de algo superior e extramundano, o que implicava quase sempre a ideia de salvação do homem, de resgate da condição humana frente a uma realidade que exprimia um rebaixamento, uma falha, uma imperfeição (Broek, 1996:9 e ss.).

A desvalorização do mundo, da matéria sensível, presente de uma maneira mais branda ou mais acentuada em todas as principais correntes religiosas da época, levava os homens a opor muito estreitamente as categorias de sagrado e de profano, de puro e impuro, de ortodoxia e heterodoxia, consolidando-se assim uma estrutura de pensamento dualista que se imporá de modo crescente

ao longo do século. Para os caldeus, por exemplo, a natureza representava a mais perigosa das tentações, por ser a residência dos maus demônios contra os quais o teurgo deveria permanentemente lutar, se desejava elevar-se até a divindade (Lewy, 1956:263 e ss.), concepção aceita mais tarde pelos neoplatônicos, que, ao suporem a distinção entre bons e maus *daimones*, reproduziam o dualismo dos caldeus, ausente na demonologia platônica (Clerc, 1995:285-6). Já para os gnósticos e maniqueus, a oposição entre espírito e matéria, o bem e o mal, encontrava-se no centro da sua cosmogonia, levando-os a considerar a criação o produto de um erro, de um equívoco, o espaço privilegiado de expressão do mal, exigindo-se a qualquer preço a libertação do homem, o seu retorno ao criador ou, se preferirmos, à luz (Van Baaren, 1967:179; Burkitt in Cook, 1939:514). Quanto aos cristãos, embora a tese de que o mundo fosse algo essencialmente ruim não pudesse ser aceita, dada a tradição conservada no Gênesis, a polarização entre o bem e o mal logo assumiu um papel de destaque dentro da doutrina, com a difusão da ideia, contida no Novo Testamento, segundo a qual este mundo se encontra sob o domínio de Satã, o príncipe dos demônios, que se desdobra em uma luta desesperada para deter o avanço do cristianismo (Cohn, 1970:6)<sup>1</sup>.

Após uma fase de relativo abandono, inaugurada com a expansão de Roma para o Oriente, os oráculos experimentaram um florescimento extraordinário, do início do século II a meados do século III, em parte devido à concessão de incentivos imperiais para a recuperação de sítios abandonados ou a fundação de novos, em parte pela ação dos pitagóricos, que passaram a desempenhar um papel importante na organização das consultas (Athanassiadi, 1992:45-6). A interferência progressiva dos pitagóricos na prática oracular foi um dos elementos responsáveis pela redefinição do *locus* do sagrado na sociedade romana, forjando-se assim a ideia, cara aos teurgos, que mais tarde receberá sua expressão filosófica com Jâmblico, segundo a qual o sagrado não residiria em zonas geográficas específicas, mas em indivíduos dotados de uma capacidade especial para se relacionarem com o mundo sobrenatural, advindo daí o prestígio crescente atribuído aos *eleitos* ou *homens divinos* (Athanassiadi, 1992: 58-9). Ao contrário do que poderíamos supor consultando apenas as obras de Peter Brown (1982 e 1984), o surgimento dos homens divinos não foi um fenômeno exclusivo

dos meios cristãos orientais, mas possuía seus antecedentes pagãos, que remontavam às primeiras décadas do século III, quando vemos produzir-se, por iniciativa de Júlia Domna, uma biografia de Apolônio de Tiana, filósofo neopitagórico e taumaturgo, que viveu sob a dinastia dos Flávios (Padilla, 1991:25). A obra, escrita por Filóstrato, insere-se, segundo Patrícia Cox (1983:19-20), numa tradição biográfica característica do período, que demonstra a conversão progressiva de sábios e filósofos (cujos principais paradigmas seriam Pitágoras, Demócrito e Platão) em seres dotados de poderes sobrenaturais e tidos mesmo, algumas vezes, como possuidores de uma filiação divina. No contexto em que Filóstrato redige a sua obra, muito provavelmente um pouco depois do suicídio de Júlia Domna, em 217 (Padilla, 1991:23), o ideal do filósofo como homem divino e portador de uma relação privilegiada com o mundo sobrenatural é ainda muito mais um tema literário do que uma realidade social. Por volta de finais do século, contudo, a situação é completamente outra, pois os homens divinos ocupavam já uma posição importante dentro da estrutura social do Império, principalmente nas comunidades do Oriente.

O ciclo de perseguições ostensivas aos cristãos, inaugurado por Décio em 250, teve como uma das suas consequências mais visíveis para a organização da Igreja o reforço do papel dos *confessores*, os quais, pela adesão voluntária ao martírio, passaram a gozar de um imenso prestígio com os demais fiéis, que não suportaram as mesmas atrocidades em defesa da sua fé. Os mártires, solicitados em muitas ocasiões como intercessores perante a *Ecclesia* em favor dos que abjuraram, possuíam uma sacralidade especial que os dotava de poderes extraordinários, sendo capazes de realizar prodígios e profetizar (Kolenkow, 1980:1498 e ss). Desse modo, caso sobrevivessem ao martírio, tais indivíduos viam-se estabelecer em torno de si uma veneração particular aceita com desconfiança pelos bispos, os quais, no século III, eram já os principais líderes eclesiásticos e no século seguinte desempenhariam igualmente o papel de taumaturgos (Daniélou & Marrou, 1984:139). Ao mesmo tempo que as perseguições da segunda metade do século III favorecem a ascensão dos mártires, por volta de 270 outra corrente importante de homens divinos se encontra em gestação entre os cristãos, quando vemos constituir-se, primeiramente no Egito e em

seguida na Síria, o movimento monástico, iniciado, segundo a tradição, por Antônio, o precursor, ao qual logo veio se juntar Pacômio (Maria Blázquez, 1995:391 e ss.). Os monges, seguindo uma rigorosa disciplina ascética, se retiraram para os desertos que margeiam o Egito, em busca de uma união mística com Deus, tornando-se assim intérpretes especiais da vontade divina e detentores de poderes igualmente excepcionais, ou seja, se converterão em exímios taumaturgos, capazes de todo tipo de ação maravilhosa.

À medida que, entre os cristãos, os mártires e monges passam a assumir uma acentuada aura de sacralidade, o mesmo ocorre nos meios pagãos, com a transformação dos filósofos neoplatônicos, a partir de Jâmblico, em seres igualmente divinos e com poderes taumatúrgicos bem nítidos, oriundos da prática da teurgia, a magia ritual que lhes permitia deixar este mundo para ascender ao Uno (Fowden, 1982:34). Muito embora a corrente neoplatônica representada por Jâmblico e pelos integrantes da chamada Escola de Pérgamo (Edésio, Máximo de Éfeso, Crisânio e o próprio imperador Juliano) não tivesse uma extensão e um impacto sobre o conjunto da sociedade romana equivalentes aos monges e mártires, permanecendo a sua ação restrita aos meios urbanos e radicada no Oriente, nem por isso o homem divino pagão deixou de experimentar uma ampla difusão, pois, como assinala Peter Brown (1995:97), por todas as regiões a afirmação dos santos cristãos implicava sempre a luta contra feiticeiros locais, indivíduos igualmente portadores de poderes sobrenaturais, que, sem dúvida, exerciam funções de proteção e liderança dentro da complexa estrutura de aldeias e pequenas cidades do Império. A esse respeito, vale a pena recordar que os teurgos caldeus não apenas eram anteriores ao surgimento do neoplatonismo como também continuaram a existir de modo autônomo mesmo após a assimilação da teurgia pela filosofia promovida por Jâmblico (Lewy, 1956:463; Bidez, 1965:36).

As características próprias da religiosidade do Baixo Império que resumimos acima foram identificadas e estudadas por muitos pesquisadores ao longo do século XX, os quais podem ser situados, *grosso modo*, em duas amplas correntes. Uma delas, a mais tradicional e sintetizada com clareza na hoje clássica obra de E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an age of anxiety*, publicada em 1965, interpretava essas alterações de mentalidade em conexão

com os desastres advindos com a crise do século III (235-284), quando as invasões dos germanos e persas, a deposição constante dos imperadores e uma série de outros problemas de ordem socioeconômica, geraram uma situação de instabilidade tal que o resultado disso foi, no plano psicológico, uma adesão incondicional dos homens aos aspectos irracionais da existência, evidenciando-se assim o crescimento do misticismo como um fator de segurança pessoal diante do colapso iminente do *modus vivendi* estabelecido, o que resultará na falência do espírito crítico e científico herdado dos gregos<sup>2</sup>. Devido ao tom excessivamente melodramático e preconceituoso de uma interpretação como essa, a qual mais uma vez vinha reforçar o tema milenar da decadência de Roma, Peter Brown (1984:27 e ss.) propôs um redimensionamento da importância da crise do século III para a emergência de uma nova mentalidade própria dos séculos finais do Império Romano. Evitando utilizar termos tais como “ansiedade”, “angústia” e “tensão”, o autor buscou interpretar a sensibilidade religiosa da Antiguidade Tardia tendo como referência alterações profundas que remontam a um período anterior à irrupção da crise, como se a existência dela tivesse contribuído muito pouco para fenômenos como a difusão do hermetismo, a ascensão dos homens divinos ou o surgimento do maniqueísmo. Sendo assim, se, por um lado, a posição assumida por Peter Brown tem o mérito de tentar compreender as mudanças religiosas sem se reportar a um contexto genérico de “decadência”, situando-as cronologicamente antes da irrupção da crise do século III, por outro, ela peca justamente naquilo que possui de mais original.

Ao assumir tal perspectiva de análise, Peter Brown simplesmente desconsidera a importância da crise do século III dentro do processo de construção de uma nova mentalidade religiosa, não obstante a referência feita pelo autor à ruptura do “modelo de paridade” ocorrida em meados do século III (Brown, 1984:77 e ss.), quando alguns indivíduos passam a gozar de um estatuto privilegiado no seio das comunidades locais, o que conduziu, no plano religioso, à fixação de uma hierarquia espiritual cada vez mais rígida<sup>3</sup>. A ruptura desse modelo de paridade só poderia estar relacionada, em nossa opinião, a transformações significativas na estrutura social das cidades, como as produzidas pela crise do século III, mas tal explicação não ocorre a Peter Brown. Na realidade, se nem tudo de novo que observamos a partir

da segunda metade do século pode ser atribuído a essa conjuntura de crise, não é menos verdade que os sucessivos desastres imperiais não deixaram de influenciar as concepções religiosas dos contemporâneos, como bem observaram, por exemplo, Ubinã (1982:21-2), ao tratar do ressurgimento de tendências apocalípticas nesse momento com Cipriano, Comodiano e Dionísio de Alexandria, e Bagnall (1988:295-6), que, num importante artigo, demonstra o quanto as dificuldades financeiras decorrentes da crise foram responsáveis pela desorganização dos templos pagãos egípcios, na medida em que provocaram a suspensão dos subsídios a eles concedidos pelos imperadores, o que se revelou um valioso estímulo à expansão do cristianismo na região. Do mesmo modo, Athanassiadi (1992:57), ao tratar do processo de apropriação da autoridade divina dos oráculos por parte de indivíduos excepcionais, tende a atribuir uma importância significativa ao contexto de crise vivido em meados do século III para o eclipse da prática oracular clássica.

Uma das implicações mais graves do abandono por Peter Brown das possibilidades explicativas decorrentes da crise do século III para a redefinição do panorama religioso do Baixo Império foi a desconsideração do vínculo entre poder (no sentido de poder político) e religião existente na época, como se os imperadores pudessem ter permanecido impassíveis diante das transformações vivenciadas em seu próprio mundo, o que só vem a acentuar a célebre oposição Estado/sociedade presente em inúmeras obras que abordam o fim do Mundo Antigo<sup>4</sup>. Tratar do Estado no âmbito de instauração do *Dominato* é, como veremos, tratar de uma instituição *sagrada* representada por um soberano igualmente sagrado e sustentada por uma ideologia que sem cessar reafirma as prerrogativas divinas dos imperadores, os quais por sua vez interferem diretamente nos assuntos de ordem religiosa, tratando-os como aspectos importantíssimos da construção do que poderíamos designar como *ordem pública*. Nesse sentido, torna-se igualmente inadmissível a opinião de autores como Bréhier (1920:29), Turcan (1980:81) e Fowden (1993:51), que supõem um “esgotamento” do culto imperial em fins do século III, considerando por vezes a permanência no século seguinte de atos cerimoniais a ele relacionados como meras “sobrevivências” destituídas de conteúdo religioso específico, mantidas

para agradar os pagãos, mas sem agredir a consciência cristã. Para nós, as alterações que ocorrem no final do século III com relação ao culto imperial não atestam de modo algum um enfraquecimento ou um esvaziamento, mas, pelo contrário, uma expressiva mudança *qualitativa* do próprio culto, a partir da sua exteriorização em símbolos e rituais que reforçam agudamente os poderes místicos do soberano, sendo imprescindível para esse fenômeno a contribuição cristã a partir de Constantino.

## II

A CRISE DO SÉCULO III CONDUZIU, em termos políticos, à inauguração de uma nova fase no interior do sistema de governo monárquico implantado por Augusto, a qual se convencionou designar com o nome de *Dominato*, por oposição ao Principado. O *Dominato* se caracterizou, do ponto de vista político-administrativo, pela divisão progressiva entre competências civis e militares, pela ampliação das instâncias administrativas e do número de funcionários públicos (o que resultava em um estímulo à especialização das atividades) e por uma centralização crescente das tarefas de governo nas mãos do *comitatus*, o órgão diretor máximo do Império, constituído pelo imperador e seus auxiliares de chancelaria. Em termos ideológicos, o que assistimos no mesmo momento é à potencialização da majestade imperial, convertendo-se o soberano em uma entidade cada vez mais onipotente do ponto de vista simbólico, acontecimento em conexão estreita com as vicissitudes do Império diante dos reveses na luta contra germanos e persas e da fragmentação iminente, mas também relacionado à afirmação de uma concepção de divindade unificada e transcendente, conforme mencionamos acima, produzindo-se, assim, de Aureliano a Constantino, uma forte tendência a se vincular o monoteísmo com a monarquia (Hadot, 1993:297)<sup>5</sup>. Henri Marrou (1959:479-80), refletindo justamente sobre essa questão, observa que, à medida que a sociedade romana do século III concebe a existência de uma divindade suprema e situada na distância dos céus, o imperador, por sua vez, passa a ser portador de uma sacralidade muito mais acentuada que antes, pois, devido à familiaridade entre o mundo divino e o



humano presente no politeísmo clássico, a noção de *deus* poderia ser atribuída sem maiores restrições a múltiplas forças em ação na natureza e ao próprio homem, situação muito diferente se comparada à grandiosidade sublime da divindade judaico-cristã. Como consequência, se, no Baixo Império, e, mais particularmente, no período cristão, os soberanos não são deuses, eles são os representantes de um Deus onipotente e absoluto, o que corresponde a uma intensificação da sua dignidade sobrenatural<sup>6</sup>.

Quer através da íntima associação com uma divindade distante e soberana ou com outras divindades tradicionais do panteão romano, o fato é que os imperadores do *Dominato* postulam de modo enfático uma relação privilegiada com o mundo divino. Aureliano foi proclamado nas suas moedas e inscrições *deus et dominus natus*, sendo seguido por Probo e Caro após a renúncia de Tácito a portar títulos dessa espécie (Polverini, 1975:1023). Diocleciano e Maximiano, ditos *Iovius* e *Herculius*, devido à filiação sobrenatural que ostentavam, foram os responsáveis pela introdução do costume de se celebrar anualmente o *dies natalis* imperial, o momento em que os Augustos mudavam a sua natureza terrena, “nascendo” para o Império, por obra e graça dos seus patronos celestes, o que os convertia em autênticas epifanias, como assinalado por Seston (1950:263). Os Tetrarcas são descritos nos panegíricos latinos, os nossos melhores testemunhos para rastrear a ideologia do *Dominato* na passagem do século III para o IV, com atributos de onipresença e onipotência, derivados do seu caráter de interventores sagrados entre os homens, o que encontra sua síntese na imagem da luz que se irradia por todo o Império, aquecendo-o, protegendo-o e, ao mesmo tempo, sobrepujando as forças contrárias de destruição, numa clara alusão aos poderes do *Sol Invictus*, cujo culto, embora submetido ao de Júpiter e ao de Hércules, constituía uma das bases religiosas da Tetrarquia (Seston, 1946:226). Constantino, ele também, como seu pai, devoto do *Sol Invictus*, é um imperador que frequentemente tem visões, primeiro a de Apolo, por ocasião do golpe de Maximiano, depois a do símbolo cristão, às vésperas da campanha de 312 contra Maxêncio<sup>7</sup>. Diversos imperadores, a partir da segunda metade do século III, adotam deuses como *comites* nas suas moedas, em uma clara alusão à sua familiaridade com o mundo divino (Nock, 1972:653 e ss). Póstumo, Probo e Constantino são retratados com

imagens geminadas de deuses, o que, para Kantorowicz (1998:304), sugeriria uma certa ideia de duplicação humano/divina. Tudo o que cerca o imperador é *sacrum*, *aeternus*, *invictus*, títulos que evocam constantemente a ideia de que o *basileus* não é de modo algum um ser como os demais, sem mencionar os rituais que exprimirão toda a sua majestade e sacralidade, entre os quais um dos mais importantes é, sem dúvida, a *adoratio purpurae*, cuja fase final de implantação na corte se deve a Diocleciano (Cumont, 1896:451-2)<sup>8</sup>.

Dessa potencialização da majestade imperial teremos a criação de um soberano que progressivamente se oculta da visão ordinária das pessoas, enfatizando-se os elementos que concorrem para reforçar a solidão do *basileus*, a sua reclusão diante do mundo exterior, como convinha a uma sociedade na qual a experiência ascética era uma expressão genuína da sacralidade de homens ditos divinos (Teja, 1993:619). Por outro lado, se o sagrado se fixa numa dimensão supramundana, celeste e transcendente, cujo acesso é patrimônio de seres excepcionais ou com treinamento específico, como é o caso dos mártires, monges, bispos, filósofos, feiticeiros e adivinhos (os denominados *theioi andres*, cf. Hidalgo de la Vega, 1995:190), não podemos absolutamente excluir desse repertório os próprios imperadores, que, do alto da dignidade que lhes foi conferida por determinação da própria divindade, se converterão em representantes por excelência do sagrado dentro da sociedade romana. Assim é que o *basileus* se torna depositário de uma capacidade mística, uma potência inerente à sua pessoa, identificada pelos cristãos com o nome de *virtus* e pelos pagãos com o de *maiestas* (Heim, 1991:190), capacidade esta similar e de um certo modo superior à *dynamis*, a força sobrenatural que residia nos *theioi andres* e os habilitava a realizar seus prodígios.

As transformações materiais pelas quais passava o Estado, em virtude da crise do século III, aliadas às concepções religiosas presentes na sociedade romana por volta de 250, contribuíram para a redefinição dos próprios fundamentos políticos da monarquia romana, ou melhor, ajudaram a impor definitivamente uma determinada concepção de realeza que até então havia sido quase sempre rejeitada pelo Ocidente, por demais afeito às tradições republicanas. De fato, ao longo de todo o Império, observamos uma tensão constante entre a ideia de uma realeza fundada na razão, com o soberano

subordinando-se à Lei para garantir a Justiça, como se esperava de um indivíduo que encarnava em si a majestade do *populus* a ele delegada (Homo, 1950:277), e a antiga noção helenística de uma realeza de direito divino (a *basileia*, cf. Dagron, 1996:41), que concebia o imperador como a “Lei encarnada” (*nomos empsychos*), de modo que a sua autoridade era exercida por determinação expressa dos deuses diante dos quais ele representava uma *mimesis*, ou seja, uma réplica, uma imitação. Ambas as noções não eram mutuamente excludentes e deram margem a múltiplas variações, convivendo lado a lado, mesmo depois da cristianização do Império (Dagron, 1968:123). O que era novo eram os *símbolos* que tendiam a reforçar sobremaneira o caráter sagrado dos soberanos em detrimento do desempenho de simples cidadãos por eles adotado durante o Alto Império, quando o *princeps* se preocupava em exprimir em suas atitudes e na iconografia a *civilitas*, a conduta de um cidadão entre iguais (Wallace-Hadrill, 1982:32 e ss). Agora, as novas modalidades de apresentação do *basileus* traziam a primeiro plano a origem celeste do poder dos reis, de modo a propiciar a constituição de uma teologia política cujo primeiro expoente do Baixo Império será Eusébio de Cesaréia, seguido de Temístio de Bizâncio, o que nos deixa diante de uma constatação interessantíssima: quando ambos os autores decidirem se pronunciar sobre o fundamento político da realeza de seu tempo, o farão resgatando a tradição oriental e helenística conservada por Diotógenes, Ecfanto e Estênidas.

### III

A MONARQUIA ROMANA QUE SE CONSTITUIU no bojo da crise do século III tenderá ela mesma a agravar o abismo que se abre entre experiências legítimas e ilegítimas de utilização dos poderes sobrenaturais, participando assim de um amplo movimento de intolerância religiosa, que começa a assumir contornos cada vez mais violentos. É bem verdade que o respeito a toda e qualquer forma de religião nunca foi um valor absoluto para os pagãos. Deixando de lado as perseguições movidas pelo Estado romano contra práticas religiosas com implicações claramente conspiratórias, os próprios pagãos exercitaram

em diversas ocasiões a intolerância mútua ou contra cristãos e judeus. No entanto, para além de retaliações pontuais e de debates literários sobre a verdade ou a falsidade de determinado culto, não observamos durante o Alto Império a deflagração de amplos movimentos de repressão religiosa nem a adoção por parte do governo da exigência obrigatória e regular de demonstrações de lealdade às divindades cultuadas pela casa imperial<sup>9</sup>. Esse estado de coisas, no entanto, começou a ser radicalmente alterado, com Décio, em 250, ocasião na qual o Estado pela primeira vez se pronuncia por meio de leis gerais em favor das suas convicções religiosas, exigindo que todos, sem exceção, sacrifiquem aos deuses do Império (Millar, 1992:566 e ss.). A perseguição assim iniciada permanece sob o sucessor de Décio, Valeriano, mas é suspensa após sua morte diante dos persas de Sapor I, em 260. Diocleciano, um pouco depois, se posicionará em termos universais contra os maniqueus e astrólogos. Mais tarde, a exemplo dos antecessores, se voltará também contra os cristãos, mediante os editos de 303-304, no que foi seguido por Maximino Daia e Licínio (Cramer, 1950:49)<sup>10</sup>. Com Constantino, inaugura-se um período no qual o Estado imperial agirá diretamente contra os hereges, a exemplo da repressão violenta desencadeada contra os donatistas a partir de 316 e, depois de 325, contra os arianos (Martroye, 1904:387-8). Constante também tomará partido contra os donatistas, ao passo que seu irmão, Constâncio II, desencadeará uma feroz repressão contra os adivinhos e feiticeiros. Desses exemplos aqui reportados, algumas considerações logo se impõem.

Vivendo uma situação de crise intensa e ambientados num mundo onde o ascetismo e o dualismo eram realidades correntes, os imperadores do *Dominato* procuraram restaurar a paz e a prosperidade por intermédio de uma férrea associação com os poderes sobrenaturais, o que os levava a retomar a antiga distinção entre *religio* e *superstitio* (a má religião alheia, cf. Grodzinsky, 1972:52), de um modo muito mais radical do que havia sido um dia. Entendendo que o bem-estar do Império deveria estar ancorado nas esferas celestes, que o destino de Roma e da casa imperial reinante dependia mais que nunca do favor divino, os imperadores do *Dominato* se converteram em reproduções dos seus deuses tutelares e se fizeram defensores de qualquer ameaça à ordem que julgavam restabelecer ou conservar, razão pela qual se

autoproclamaram *restitutores saeculi*, *rectores orbis* e *redditores lucis aeternae* (Cook, 1936:358). Desse modo, as perseguições de caráter religioso que observamos a partir de Décio são episódios nos quais os soberanos identificam inimigos reais e/ou potenciais ao equilíbrio do próprio cosmos do qual se julgam ordenadores e tratam de erradicá-los mediante o uso da força. O que se encontra em jogo, naturalmente, é uma determinada concepção de realza que atribui ao *dominus* uma incumbência religiosa jamais exigida ao *princeps* na qualidade de *pontifex maximus*, ou seja, a imposição para toda a extensão do *orbis romanorum* de um padrão de comportamento religioso tido como correto pelo Estado, mediante o uso da coerção física, caso necessário.

Analisando o sentido da obra político-administrativa dos imperadores que instituíram o *Dominato* e o modo pelo qual concebiam a associação entre poder e religião, um acontecimento específico situado no governo de Constâncio II, sucessor de Constantino no Oriente, após maio de 337, nos despertou a atenção: a ampla perseguição movida contra os adivinhos e feiticeiros durante a segunda fase do seu reinado (353-361), após a vitória contra Magnêncio e Silvano, perseguição essa materializada em leis proibindo terminantemente o recurso às artes mágicas e divinatórias e no julgamento sumário dos acusados de tal crime, fato sem precedentes na história romana pela intransigência das medidas adotadas e pela abrangência da sua execução. Nosso interesse era entender por quais razões, num determinado momento do reinado, Constâncio deflagrou uma repressão ostensiva contra todo e qualquer saber esotérico de orientação pagã, tendo como referência, por um lado, as diretrizes político-administrativas adotadas pelo imperador para a gestão do Estado na sequência do ciclo de usurpações da década de 350 e, por outro, o contexto cultural em questão. Ao fazer isso, partimos da hipótese de que a perseguição aos adivinhos e feiticeiros sob Constâncio II deve ser compreendida como um aspecto fundamental da construção da *basileia*, em meados do século IV, na medida em que possibilita ao imperador afirmar concomitantemente a supremacia da potência sagrada que o habita (a *virtus* ou *maiestas*) sobre a dos *theioi andres* pagãos e a sua competência em produzir uma determinada identidade para o conjunto da sociedade romana da época. Para tanto, julgamos por bem recorrer ao instrumental teórico oriundo da História Cultural e da Antropologia, domínios de conhecimento que se têm

preocupado não apenas em compreender a religião como um tipo específico de sistema de saber como também em discernir os vínculos que a mesma mantém com o poder político.

Daquilo que nos foi possível compreender, em virtude do incômodo desequilíbrio documental que cerca a história dos sucessores de Constantino (na verdade, possuímos muito mais informações para o período de 350-361, ou seja, para a fase final do reinado, do que para o seu início), deparamo-nos com um governo que, no seu padrão de organização política, se pauta, especialmente após 353, pelo acirramento da centralização característica do *Dominato*. O que nos parece estabelecer-se então é, em primeiro lugar, uma redefinição do espaço de atuação do imperador dentro da corte, com a valorização de algumas funções em detrimento de outras e investindo-se no que poderíamos designar como *exclusivismo imperial*, ou seja, nos elementos que reafirmam a sua condição de detentor supremo do poder político, de modo a reforçar ainda mais os laços hierárquicos que o distinguem do conjunto dos súditos, domínio no qual a atuação dos eunucos se revelará particularmente relevante. Em segundo lugar, o *comitatus* implementa uma série de medidas no sentido de impor um controle estrito sobre as instâncias administrativas civis e militares distribuídas pelas prefeituras do pretório, dioceses, províncias e cidades do Império e sobre a sociedade como um todo, de modo a permitir ao imperador e a seus auxiliares diretos a supervisão das atividades rotineiras de governo, o acesso a qualquer informação relevante para a condução dos assuntos públicos e a pronta intervenção em caso de necessidade. Com isso se produz um sistema administrativo altamente centralizado, em cujo vértice se encontra um autocrata praticamente inacessível, enquanto que os funcionários da corte passam a desempenhar um papel preponderante na gestão do Império, em que pese a importância das prefeituras do pretório regionais e da atuação dos Césares para a execução de importantes tarefas de governo.

Ao mesmo tempo que, sob Constâncio II, assistimos à criação de novos e mais eficazes mecanismos de centralização, vemos produzir-se também uma *representação* helenístico-cristã extremamente complexa da monarquia romana, que converte o imperador em reprodução, desdobramento, imitação daquilo que se passa nas esferas celestes, valorizando-se sobremaneira tanto os seus atributos místicos (em certo sentido, inerentes à própria pessoa do

*basileus*) quanto os rituais que o cercam em diversas ocasiões solenes (*adventus*, *adoratio purpurae* e outras festividades regulares do culto imperial). Com isso, temos a produção de um sistema ideológico cujos pilares são, por um lado, a crença de que o soberano reina não só sob auspícios celestes, mas como autêntica *réplica terrestre* da divindade, e, por outro, a de que ele, em tudo o que diz respeito a assuntos de natureza religiosa, detém a primazia, em virtude justamente da sua qualidade de fonte terrestre do poder divino. Daí decorre que toda e qualquer relação dos homens com o sobrenatural na sociedade romana deve ser mediada ou ao menos sancionada pelo imperador, o que o leva a intervir diretamente na formação dos cânones eclesiásticos, a legislar fixando a prática pagã tradicional e, no que nos diz respeito mais diretamente, a proibir de modo irrestrito todas as modalidades de magia e adivinhação em toda a extensão do Império, punindo com extrema severidade os que ousassem desafiar tal proibição<sup>11</sup>.

Ao deflagrar a sua cruzada contra adivinhos e feiticeiros, equiparando suas ações a crimes de lesa-majestade, Constâncio II declarava sem subterfúgios o vínculo existente no Baixo Império entre política e religião. Em um mundo que assiste à difusão da ideia de que determinados indivíduos são intérpretes especiais dos desígnios sobrenaturais, o exercício de saberes esotéricos representava um tipo específico e privilegiado de *poder*, que não poderia se manter exterior ao controle de um Estado cuja estabilidade repousava acima de tudo na religião, justificando-se assim a preocupação imperial em regular as manifestações religiosas que julgava compatíveis com a sua concepção de legitimidade sagrada e extirpar aquelas que constituíssem uma ameaça direta à ordem estabelecida. A polarização que se estabelece no decorrer da ação de Constâncio II contra os adivinhos e feiticeiros é entre a sacralidade absoluta, com todos os valores de claridade, estabilidade e segurança encarnados na pessoa do *basileus*, e a profanação absoluta, representada pelos adivinhos e feiticeiros, o que equivale a dizer que a ocorrência mesma do fenômeno se enraíza em um poderoso mecanismo de formação de estigmas sociais, de produção de “inimigos” simbólicos, que têm de ser aniquilados para que o soberano possa cumprir a sua tarefa providencial. Assim, a perseguição aos adivinhos e feiticeiros sob o reinado de Constâncio II possui um duplo significado simbólico: o de retirar de mãos alheias um eficiente instrumento

de poder, que é o conhecimento da magia e da adivinhação, e o de converter um grupo formado por pessoas das mais diversas categorias sociais, cujo denominador comum será apenas a utilização de tal conhecimento, em adversários potenciais do regime, elegendo-os como a antítese do próprio soberano. Por intermédio da perseguição, Constâncio II, ao mesmo tempo que elimina focos potenciais de oposição ao imperador, reforça a capacidade mística do *basileus* de unificar o que está disperso, de iluminar a escuridão, de estabelecer a ordem no caos, em suma, de conferir uma *identidade* a si próprio e ao conjunto da sociedade romana.

Estudos antropológicos têm demonstrado que os fenômenos de centralização monárquica nas sociedades ditas complexas são acompanhados em boa parte dos casos por um processo de sacralização do poder, estabelecendo-se desse modo uma correlação entre o acirramento do controle institucional mantido pelo Estado e a potencialização da dignidade sobrenatural do rei (Heusch, 1962a:140). A sacralização do poder real surge, assim, como um tipo específico de representação, ou seja, uma matriz de discursos e práticas diferenciadas “que têm por objetivo a construção do mundo social e a definição contraditória das identidades – tanto a dos outros como a sua” (Chartier, 1990:18). Socialmente localizáveis e historicamente construídas, as representações organizam o mundo, estabelecendo sentido para as coisas e circunscrevendo parâmetros para a atuação daqueles que delas compartilham num campo permanente de concorrência e competição, o que as torna um elemento indispensável quando se trata de compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (Chartier, 1990:17). Entre outros tantos fatores capazes de fazer triunfar uma dada representação, encontra-se a sua capacidade de produzir significado, ou seja, a adequação entre aquilo que se pretende exprimir e o contexto cultural em questão. Assim, uma representação será sempre mais eficaz quanto maior for a sua competência em eleger símbolos que consigam decodificar os acontecimentos sociais de uma forma aceitável e compreensível para as pessoas envolvidas nesse processo (Geertz, 1989:184)<sup>12</sup>.



## IV

NO PRIMEIRO CAPÍTULO, EXPOMOS O DEBATE historiográfico que cerca o governo de Constâncio II, bem como as linhas gerais do processo que lhe permitiu, após 353, reunificar o Império, cujo território havia sido dividido entre os herdeiros, por ocasião da morte de Constantino, uma vez que será na sequência de tal reunificação que a realeza assumirá uma nova diretriz, tanto do ponto de vista político-administrativo quanto do ponto de vista ideológico. No segundo capítulo, procuramos demonstrar como o reinado de Constâncio II apresentou um caráter altamente centralizador, sem dúvida o mais centralizador desde a instauração do *Dominato*, o que foi realizado tendo como referência a estrutura administrativa anterior a 337, mas devidamente adaptada para atender às exigências de um governo com uma orientação política bastante peculiar e desafiado por problemas igualmente peculiares, não sendo, assim, apropriado interpretar o reinado de Constâncio II como um “prolongamento” do reinado de seu pai, conforme explicaremos mais adiante. O terceiro capítulo trata da representação simbólica da realeza, a partir da discussão teórica em torno dos fundamentos da *basileia*, dos atributos místicos do soberano e dos rituais que concorrem para a construção da sua imagem. O quarto capítulo, por sua vez, pretende discutir o conceito de magia e as modalidades do seu exercício no século IV, com ênfase na pessoa do taumaturgo de inspiração cristã ou pagã, o qual se constituirá como um importante agente de poder na sociedade do Baixo Império. No último capítulo, expomos a situação das práticas mágicas e divinatórias, do ponto de vista da sua acusação, relacionando-as a um processo de estigmatização social que converte os supostos desviantes em adversários ideológicos do regime, num contexto de criação de uma realeza de direito divino. Analisamos ainda os fundamentos jurídicos da perseguição, bem como os processos judiciais decorrentes. Para concluir, discutimos a importância da oposição entre rei e feiticeiro para a produção de uma determinada identidade social durante o governo de Constâncio II.

1 Nesse século tão marcado por polarizações, talvez fosse importante mencionar a distinção acentuada entre cristãos ortodoxos e hereges como resultado, por um lado, do conflito com vertentes não autorizadas do cristianismo (gnósticos e montanistas) e, por outro, do ciclo de perseguições que abrirá o debate em torno da reabsorção, no seio da Igreja, dos *lapsi*, o que se encontra na origem do novacianismo e do donatismo. Outro foco de conflito serão as discussões sobre a natureza de Cristo e o seu lugar entre Deus e as criaturas, o que conduzirá à irrupção do arianismo em 323.

2 Opiniões semelhantes às de Dodds podem ser encontradas em Vogt (1968:58 e ss.), Maier (1972:25-6), Laistner (1978:4), Macmullen (1976:14-5) e Chastagnol (1982:78), o qual propõe a existência de uma “anarquia religiosa” correlata à Anarquia Militar.

3 O “modelo de paridade” proposto por Peter Brown (1984:77-8) caracteriza uma situação na qual, dentro das comunidades do Império, existiriam procedimentos que limitavam a competição e a diferenciação social crescente entre as elites, de modo que o sucesso individual, como a riqueza, deveria ser compartilhado com os demais. Conforme o autor, “os homens obrigados a uma competição constante num ‘modelo de paridade’ não deixam nenhum de seus pares tirar fortemente deles fontes de poder e de prestígio sobre as quais eles não têm nenhum controle”.

4 É bem verdade que o “egocentrismo institucionalizado”, ou seja, o hábito de supervalorizar a capacidade do imperador e, por extensão, do Estado em influenciar o comportamento da sociedade romana não é um procedimento dos mais úteis, conforme argumenta Peter Brown (1992:09). Entretanto, suprimir do horizonte de análise a perspectiva estatal em se tratando de assuntos de ordem religiosa durante o Baixo Império não é menos inconveniente.

5 Para um maior esclarecimento sobre os problemas políticos e socioeconômicos inerentes à crise do século III, consultar a obra de Rémondon (1967), citada na bibliografia.

6 O compromisso crescente dos imperadores do *Dominato* com o patrocínio de um culto específico a uma divindade onipotente e com pretensões universalistas só logrou uma vitória decisiva com Constantino, após 312, fato por demais conhecido e analisado. Antes, porém, a

associação monoteísmo/monarquia encontrou sua primeira expressão na adoção do *Sol Invictus*, o correlato do Baal de Emesa e de Mitra (Turcan, 1992:180), como divindade oficial do Império, por Aureliano, durante o seu breve reinado (270-275). Seria oportuno mencionar ainda que, alguns anos mais tarde, após a morte de Galério, em 311, Maximino Daia também tentará introduzir modificações significativas na organização do paganismo romano. Nesse caso, não se tratava tanto da imposição de um culto específico, mas da coesão hierárquica do clero pagão, o que, na prática, atendia aos mesmos interesses de unificação religiosa. Para tanto, Maximino, de modo inédito, nomeou sacerdotes provinciais dotados de autoridade sobre os flâmines urbanos e encarregou-os de supervisionar a celebração dos ofícios religiosos e denunciar os cristãos aos magistrados locais (Maurice, 1937:87).

7 Para os detalhes das visões sobrenaturais de Constantino, consultar Barnes (1981:36 e 43), com a ressalva de que a polêmica levantada pelo autor sobre a possível “falsidade” do episódio narrado pelo panegirista de 310 não poderia ser mais estéril.

8 O termo grego *basileus*, equivalente ao romano *rex*, era utilizado pelos orientais, particularmente os egípcios, para identificar o imperador romano desde o início do Principado. A partir de finais do século III seu uso se generaliza para adquirir um caráter universal no século seguinte, tanto na linguagem corrente quanto nos documentos oficiais. Doravante, o título de *basileus*, outrora empregado também para os soberanos dos Estados-vassalos do Oriente, se tornará exclusivo do imperador romano, sendo todos os demais monarcas designados pelo título comum de *rex*. Ao lado de *despotes* (a versão grega para *dominus*), *basileus* será a principal denominação atribuída ao imperador até o fim do Império Bizantino (Bréhier, 1906:168 e ss.).

9 A esse respeito, a recomendação de Trajano a Plínio, segundo a qual os cristãos, caso denunciados, deveriam adorar os deuses romanos, mas, ao mesmo tempo, proibindo expressamente que as autoridades provinciais acolhessem denúncias anônimas ou iniciassem perseguições por conta própria, é paradigmática (cf. Jones, 1980:1036). No século I, os druidas e os judeus haviam sofrido severas retaliações por parte do governo imperial. No primeiro caso, as associações druídicas gaulesas e britânicas foram praticamente exterminadas, ao passo que os judeus tiveram de amargar nada mais nada menos do que a destruição do templo de Jerusalém, patrocinada por Tito. Em ambos os casos, no entanto, a ação governamental foi determinada por imperativos de ordem política, uma vez que tanto os druidas quanto os judeus, apoiando-se na religião como fator de identidade, ameaçavam a supremacia de Roma

nas províncias (Goodman, 1994: 231 e ss.). O problema não residia tanto na organização do culto em si, quer em termos litúrgicos ou doutrinários, mas na maneira pela qual ele era conduzido pelos líderes religiosos locais, os quais se valiam de sua autoridade religiosa para estimular movimentos separatistas.

**10** Para as etapas da repressão aos cristãos, de Décio a Licínio, a obra de Homo *Les empereurs romains et le christianisme* (1931) continua sendo leitura obrigatória, principalmente por conter uma compilação dos textos antigos que tratam do assunto.

**11** No âmbito deste trabalho, em diversas passagens utilizaremos a expressão *magia e adivinhação* ao nos referirmos a saberes de natureza esotérica. No entanto, o fato de assim procedermos não deve induzir à pressuposição de que ambas são fenômenos distintos, como explicaremos mais adiante, na abertura do quarto capítulo. Na realidade, o termo “adivinhação” enuncia tão-somente a clarividência obtida mediante os rituais de magia, sendo por isso mesmo menos abrangente do que a magia propriamente dita.

**12** Empregamos aqui o conceito de símbolo do mesmo modo que Geertz (1989:105), ou seja, “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”.

---

O “RESTITUTOR ORBIS”

## MEMÓRIA E HISTÓRIA ACERCA DE UM SOBERANO

AO LONGO DA HISTÓRIA ROMANA, poucos imperadores mereceram tanta desconsideração por parte da historiografia quanto Constâncio II, filho de Constantino e Fausta, nascido provavelmente em Sirmium, em agosto de 317, e nomeado César em 324, após a derrota definitiva de Licínio em Crisópolis. A constatação se torna mais surpreendente quando nos recordamos de que Constâncio II, ao contrário de muitos soberanos efêmeros tratados com brevidade pelas nossas fontes, foi o responsável pelo reinado mais longo do século IV após Constantino, tendo governado, assim, mais tempo que Diocleciano e Teodósio, por exemplo. Na realidade, a incômoda falta de estudos acerca do seu governo não poderia ser atribuída à exiguidade do reinado nem à carência de documentação, haja vista o fato de que a quantidade de textos literários, inscrições, papiros e moedas produzida durante o seu período, se não é abundante, tampouco se poderia dizer irrisória. A esse respeito, seria perfeitamente admissível lamentar o desaparecimento dos livros de Amiano Marcelino que tratavam do período anterior a 353, lacuna apenas parcialmente compensada pelas histórias eclesiásticas do século V e pela obra de Zózimo. O problema

maior, entretanto, parece residir muito mais na perpetuação de uma certa concepção de história há muito ultrapassada do que propriamente na carência de documentação.

Excetuando talvez o domínio específico da história do cristianismo, área na qual a atuação intervencionista e arianizante de Constâncio II suscitou um debate de melhor qualidade entre os especialistas, por conta dos modelos de interpretação da relação Estado/Igreja no Baixo Império, poderíamos afirmar que os pouquíssimos trabalhos a ele dedicados, seja sob a forma de livro ou de artigo, referem-se na sua maior parte a aspectos isolados do seu reinado ou discutem questões como o “massacre de Constantinopla”, as quais, se possuem o seu valor quando se trata de fixar a cronologia dos acontecimentos que se seguiram à morte de Constantino, não acrescentam muita coisa à nossa compreensão das estruturas de governo. Infelizmente, até o momento, a produção historiográfica em torno de Constâncio não possibilitou a fundação de escolas de interpretação consistentes, como se o seu reinado não tivesse deixado marcas muito particulares e profundas na história do Baixo Império. Apesar da existência de algumas obras (poucas, diga-se de passagem) que propõem uma renovação nos estudos acerca do governo de Constâncio II, como as de Vogler (1979), Barnes (1993) e Cuneo (1997), a maior parte dos historiadores, esses produtores científicos de memória, senhores por ofício dos mecanismos de lembrança e esquecimento (Guarinello, 1994:182), continuam limitados, em muitos casos, por uma leitura acrítica e sem o tratamento teórico adequado das fontes literárias à sua disposição, elegendo ícones e paradigmas entre os soberanos do Baixo Império de acordo com as suas próprias convicções políticas e religiosas e, assim, ou anulando a importância das ações governamentais de Constâncio II ou as tratando com um profundo e irritante desprezo, isso quando não reproduzem afirmações o mais das vezes absurdas, contraditórias e nitidamente preconceituosas, dando a elas um discutível aspecto de cientificidade.

Uma das matrizes das distorções criadas em torno de Constâncio II é, sem dúvida, a obra de Amiano Marcelino, cujos livros remanescentes descrevem, algumas vezes com uma inestimável riqueza de detalhes, a história romana a partir da supressão de Magnêncio. Fundamentando-se

na inegável autoridade de Amiano, um escritor familiarizado com o *modus operandi* da corte romana de seu tempo e que presenciou muito daquilo que escreveu, sem mencionar o esforço sistemático de coleta de informações que empreendeu para compor a sua obra, os historiadores deste século não hesitaram em reproduzir, quase que de modo literal, os juízos do autor sobre a personalidade e o governo de Constâncio, atribuindo ao regime um caráter tirânico, violento e injusto, ao mesmo tempo que o príncipe aparecia dominado por uma corte de bajuladores, eunucos e mulheres, ávidos por prestígio e riqueza, o que era obtido mediante a ruína das pessoas de bem, as eternas vítimas de uma rede de intrigas que dominava o palácio<sup>1</sup>. Em meio a uma corte moralmente corrompida e repleta de personagens sórdidas, distinguia-se o próprio imperador, sempre pronto a acolher como verdadeira qualquer denúncia, por mais inconsistente que fosse, contra a sua pessoa. Constâncio, segundo Amiano (XIV, V, 2-5; XXI, XVI, 8), era dotado de um medo incontrolável sobre a sua própria segurança, o que o tornava mais feroz que Calígula, Domiciano e Cômodo, em se tratando de reprimir possíveis golpes de Estado, usando a tortura em excesso e jamais concedendo o perdão aos envolvidos em acusações dessa natureza. Avaliações semelhantes às de Amiano aparecem, ainda que de modo mais sucinto, no *Eptome* (XLII, p. 401), no qual se lê que o imperador era entregue às paixões das suas mulheres e dos seus eunucos, e no *Livro dos Césares* (42.23), de Aurélio Vítor, que o acusa de ter permitido que os funcionários civis e militares conduzissem o Estado de modo pouco apropriado.

Uma outra matriz provém dos autores cristãos, que atribuem a Constâncio uma ingerência perversa sobre a Igreja. Nesse campo, as críticas feitas contra o imperador tomam duas vertentes. A primeira o vê como o responsável direto pelo rompimento da paz e da unidade da fé católica, o que o tornava odioso aos olhos dos defensores do credo de Nicéia, conforme observamos no *Contra Constâncio*, de Hilário de Poitiers, um virulento panfleto denunciando os abusos perpetrados contra a Igreja pelo poder imperial, nos seguintes termos: “agora lutamos contra um perseguidor que nos engana, um inimigo que nos lisonjeia, Constâncio, o Anticristo [...] Ele confessa o Cristo de modo a negá-lo, ele cuida da unidade para que não haja paz” (*In Const.* 5)<sup>2</sup>. Atanásio (*Ap. p. fuga* 26), por

sua vez, não hesitará em qualificá-lo como herético, pela sua interferência na nomeação dos bispos, assim como Lúcifer de Cagliariis (*De non conv.* p. 71), exilado durante o concílio de Arles. Essa, no entanto, não parece ser a opinião dominante. A maior parte dos autores cristãos, como Sulpício Severo (*Chr.* XXXVIII), Rufino (*Hist. Eccles.* I, 16), Teodoreto (*Hist. Eccles.* II, III-IV), Sozomeno (III, 1.1-5) e Paulo Orósio (VII, 29.3), se inclina por uma desqualificação muito mais subliminar e corrosiva das ações de Constâncio II, considerando-o como um imperador sem vontade própria, um instrumento nas mãos de arianos perversos, que dele se serviram, um espírito simplório desprovido de senso crítico, o que, de uma certa forma, reproduz sob uma ótica cristã opiniões correntes entre os cronistas pagãos, de modo a reforçar a sua indolência.

Não obstante o tom de censura que prevalece em algumas das nossas melhores fontes, Constâncio II não deixou de receber em alguns casos um julgamento mais indulgente. Aurélio Vítor (*De Caes.* 42.23), por exemplo, lhe atribui um caráter calmo e clemente e um comportamento sóbrio e casto, a despeito das críticas que faz à atuação dos seus funcionários<sup>3</sup>. Eutrópio, por sua vez, embora reconhecendo que o imperador costumava agir com severidade em casos de conspiração, menciona a sua notável doçura e a confiança que depositava em seus familiares e amigos, estando longe, assim, de ser um indivíduo dominado pelo medo excessivo. O próprio Amiano (XXI, XVI, 11) reconhece que, excetuando-se os casos de conspiração, o imperador se mostrava ponderado em todos os outros assuntos. Entre os cristãos que nutrem uma certa simpatia por Constâncio, Gregório de Nazianzo merece uma referência especial. Partidário do credo de Nicéia e panegirista de Atanásio, Gregório, na sua primeira inventiva contra Juliano, desdobra-se em elogios para com o príncipe, celebrando-o como o mais caridoso dos reis, o mais apaixonado por Cristo, e atribuindo ao desejo de unidade dos cristãos a sua inclinação errônea pelo arianismo (*Or.* IV 22, 34 e 37). Para explicar a preferência de Gregório por Constâncio poder-se-ia argumentar que o interesse principal do autor, ao compor o seu discurso, era denegrir a imagem de Juliano e não fazer a apologia de Constâncio, o que, entretanto, não diminuiria a importância do seu depoimento, pois, tendo diante de si



a figura do beato Constantino, dela não se valeu, optando por opor Juliano a Constâncio. Além do mais, se Gregório desejasse, não lhe faltariam motivos de censura a Constâncio, especialmente por ter sido ele o responsável pela elevação de Juliano, o que não se verifica. Sendo assim, o seu testemunho assume uma especial relevância, quando se trata de demonstrar como os contemporâneos divergiam na sua avaliação do governo de um imperador, no mínimo, polêmico.

Renunciando, na maioria das vezes, a uma análise que revelasse o funcionamento das estruturas sociais durante o governo de Constâncio, a historiografia atribuiu uma importância muito maior aos relatos que interpretavam os acontecimentos tendo como referência o caráter do imperador e de seus assessores mais próximos. Desse modo, vemos transpostos, sem o menor cuidado, para as obras de diversos autores do século XX, de maneira quase literal, os juízos de valor contidos na documentação, com uma recorrência desconcertante. Se, em 1901, Jean Allard (p. 452-3) acusava Constâncio de se deixar influenciar pelas opiniões de suas mulheres e de seus eunucos, de perseguir pessoas inocentes à menor suspeita de atentado contra o seu poder e de intervir de maneira desastrosa nos assuntos da Igreja, a fim de agradar a uma parte dos seus bajuladores, a mesma avaliação é aceita, por exemplo, por Brauch (1993:56), um autor escrevendo noventa e dois anos depois<sup>41</sup>! Outros autores, atendo-se ao receio de Constâncio de ser destituído por um golpe militar e à crueldade que o assaltava nessas ocasiões, constroem a imagem de um regime de terror por ele implantado com o auxílio dos seus informantes, o que veio a desencadear inúmeras tragédias, na sequência da repressão aos partidários de Magnêncio<sup>5</sup>. Entre esses, o mais original, sem dúvida, é Arce (1979:81), que, aplicando princípios pedagógicos e psicológicos à História Antiga, interpreta o “absolutismo” de Constâncio, a sua inclinação pelos eunucos e o crédito excessivo que concedia aos delatores como resultado da sua educação cortesã e de um certo *complexo de inferioridade*.

Reféns de uma concepção de História eminentemente personalista e moralizante, os historiadores foram influenciados também pela “mitologia” que se criou em torno de Constantino e Juliano, os quais vêm polarizando há décadas a produção historiográfica em torno do Baixo Império, a ponto

de alguns autores, como Bowder (1978) e Teitler (1992:117), denominarem a primeira metade do século como a “Idade de Constantino e Juliano”, o que é, no mínimo, discutível. Como resultado desse tipo de concepção, o governo de Constantino II, Constâncio II e Constante é descrito em alguns manuais como o governo dos “filhos (ou sucessores) de Constantino”, o que além de não contribuir absolutamente em nada para a nossa compreensão da história do Baixo Império, ainda dá margem a diversos equívocos<sup>6</sup>. Em primeiro lugar, porque Constantino II só governou por três anos, de maio de 337 a abril de 340, sabendo-se muito pouco acerca do seu reinado. Em segundo lugar, porque, durante a década de 340, o Império foi praticamente dividido entre Constâncio II e Constante e, em terceiro lugar, porque Constâncio II, como último dos filhos de Constantino, reinou ainda por mais onze anos e implementou importantes alterações no funcionamento do Estado, de maneira que, se classificamos o período de 337-361 como o do reinado dos “filhos de Constantino”, corremos o risco de lhe atribuir uma homogeneidade que não possui, de perder de vista a especificidade das contribuições de Constante e, mais ainda, de Constâncio, para a história do século IV, ou melhor, de entender o período de 337 a 361 como um mero “prolongamento” do governo de Constantino, um pouco à semelhança do que faz Calderone (1972:255), ao supor que os herdeiros governaram o Império por intermédio da autoridade póstuma do pai<sup>7</sup>.

Os desafios que se impõem atualmente para os historiadores que desejam estudar o governo de Constâncio II são aqueles que há mais de uma década foram enunciados por Blockley, Drinkwater, Hunt, Vogler e Barnes. O primeiro, em um artigo no qual discutia a relação de Constâncio II com os seus generais (Blockley, 1980:467 e ss.), já denunciava a ineficiência explicativa dos trabalhos centrados na personalidade de Constâncio II, propondo que as suas ações fossem entendidas tendo como referência uma determinada forma de organização do sistema político vigente e não como meros caprichos de um soberano cruel, desconfiado e dominado por seus cortesãos. Drinkwater (1983:363), por sua vez, em um estudo sobre o papel dos espiões e delatores na corte, afirmava, referindo-se ao caso específico de Constâncio II, que, do ponto de vista constitucional, a autoridade do imperador romano poderia ser delegada, mas jamais alienada, o que

representou sempre um obstáculo para que ele se tornasse um fantoche nas mãos dos seus assessores mais próximos, conclusão semelhante à de Hunt (1989:87), o qual reitera o princípio do julgamento independente do imperador diante dos bispos que o acompanhavam. Vogler (1979:7), num importante trabalho acerca da administração imperial sob Constâncio, destacava a contribuição das suas reformas administrativas para a história do Baixo Império, ao passo que Barnes (1987:302) declarava que o reino de Constâncio “merece estudo e análise por si próprio, não meramente como um intervalo entre dois períodos mais importantes e melhor conhecidos”. Rejeição ao personalismo, recuperação da soberania de Constâncio II diante da sua corte, valorização das ações políticas que empreendeu, tais são as novas diretrizes que permitem ao seu governo constituir-se como um objeto de estudo próprio e não como um mero interlúdio durante a “Idade de Constantino e Juliano”.

### TRÊS HERDEIROS, UM IMPÉRIO

CONSTANTINO POSSUÍA UMA COMPREENSÃO MUITO CLARA da importância de se definirem as regras para a sua sucessão, ele que, por ocasião da abdicação dos Augustos, em 305, havia sido ignorado quando se esperava que, dada a sua filiação com Constâncio Cloro, fosse integrado à Tetrarquia, na condição de César (Lac. *De mort. Persec.* 18.10 e 19.1; Aur. Vit. *De Caes.* 40.2). A crise sucessória que se abriu por conta da nomeação de Maximino Daia e Severo, em detrimento das pretensões dinásticas de Constantino e Maxêncio, significou a rápida falência do sistema tetrárquico idealizado por Diocleciano, precipitando o Império num ciclo de guerras civis que se prolongaram por duas décadas. Constantino, sentindo-se desafiado no Oriente por Licínio e consciente das disputas que poderiam advir no futuro, começou por instituir futuros herdeiros na condição de Césares, dando-lhes assim oportunidade de se exercitarem nas tarefas de governo, ao mesmo tempo que criava um fato consumado, desfazendo qualquer imprevisto quando se tratasse de transmitir o cargo. Em março de 317, Crispo e Constantino II foram proclamados Césares, como parte de um acordo de paz com Licínio que envolvia a concessão da mesma dignidade a seu filho, Liciniano (*De Caes.*

41.7). Crispo, entretanto, não sobreviveu muito tempo à sua proclamação, tendo sido assassinado em 326, ao que tudo indica por determinação do pai, em circunstâncias absolutamente misteriosas (Zóz. XXIX, 1). Em 8 de novembro de 324, foi a vez de Constâncio ser revestido da dignidade de César, sendo seguido por Constante, em 333. Em 335, havia, assim, três Césares, quando Constantino decidiu criar mais um, Dalmácio, o filho de seu meio-irmão Flávio Dalmácio<sup>8</sup>. Além disso, um outro filho do mesmo Flávio Dalmácio, Anibaliano, foi nomeado “Rei do reis”, com a incumbência de governar a Armênia, um Estado-tampão entre Roma e a Pérsia, que há séculos era objeto de contenda nas fronteiras (*Origo* 35; Epit. XLI). A nomeação de Anibaliano parece estar relacionada ao reinício das hostilidades entre romanos e persas, em 336, quando Sapor II interveio na Armênia para depor o rei da região, o que exigiu a imediata resposta de Constantino, com a nomeação de Anibaliano (Barnes, 1981:259). Às vésperas da sua morte, Constantino preparava uma grande investida contra os persas, como narram Eutrópio (X, IV) e Festo (26.1)<sup>9</sup>.

Os planos de Constantino para a sua sucessão incluíam, evidentemente, a boa formação dos seus filhos para o exercício das atividades que mais tarde seriam obrigados a desempenhar como titulares do governo, razão pela qual receberam uma educação militar aliada a princípios de retórica e de direito e foram desde cedo iniciados na vida política (Libânio, *Or.* LIX, 35-40). Constâncio II, em particular, era reputado como excelente no manejo de arco e flecha e na equitação, e possuidor de uma sólida instrução literária, o que o habilitava a realizar composições de uma certa categoria (Am. Marc. XXI, XVI, 4; Aur. Vit. *De Caes.* 42.20). Aos quinze anos de idade, tendo completado boa parte da sua educação, Constâncio se torna soberano dos celtas, ao substituir Constantino II à frente do governo das Gálias (Jul. *Or.* I, 9; Vanderspoel, 1993:504 e ss.). Mais tarde, em 336, durante as festividades das Tricenárias de Constantino, é celebrado em Constantinopla o seu casamento (o primeiro dos três que fará) com uma filha do seu tio Júlio Constâncio, da qual não sabemos o nome (Eus. *Vit. Const.* IV, 49).

Radicado no Oriente desde 335, Constâncio II se estabelece em Antioquia com a tarefa de supervisionar a defesa das fronteiras contra os persas e apoiar o pai na campanha que se aproxima (Blockley, 1989:470),

quando, em 22 de maio de 337, Constantino subitamente morre, nos arredores de Nicomédia, deixando quatro Césares à frente do Império: Constantino II, nas Gálias; Constante, na Itália-África; Dalmácio, na região danubiana (dioceses da Mésia e da Trácia); e Constâncio II, no Oriente (Jul. *Or.* I, 9; *Origo* 35). A partir daí, abre-se um interregno até 9 de setembro de 337, quando os três filhos de Constantino são proclamados Augustos, por decisão do Senado, o que representa o desaparecimento de Dalmácio e de Anibaliano do cenário político. A cronologia dos eventos que se seguiram à morte de Constantino, dada a natureza da documentação disponível, é bastante confusa, deixando margem a muitas dúvidas. De qualquer modo, podemos esboçar aqui as suas linhas gerais.

Em primeiro lugar, é preciso reconsiderar o episódio que alguns autores há décadas vêm denominando como o “massacre de Constantinopla”, no qual teriam perecido os parentes mais próximos de Constantino, ou seja, seus irmãos, Júlio Constâncio e Flávio Dalmácio, seus sobrinhos Dalmácio, Anibaliano e mais quatro integrantes da dinastia, cujos nomes não conhecemos. Entre as vítimas do massacre, poderíamos incluir ainda o patrício Optato, muito provavelmente cunhado de Constantino, e Ablábio, prefeito do pretório de Constâncio II desde o momento em que este se estabelece com uma corte em Antioquia (Olivetti, 1915:70-1; Pietri, 1987:119)<sup>10</sup>. Pois bem, ao contrário do que habitualmente se supõe, não existem indicações precisas de que todos tenham sido mortos ao mesmo tempo e, muito menos, em Constantinopla. Pelo contrário, as únicas duas mortes das quais possuímos uma maior precisão quanto à cronologia ocorreram em momentos distintos: a de Dalmácio se situa entre 2 de agosto de 337, momento em que temos notícia do envio de uma lei contida no Código Teodosiano (XIII, 4, 2) ao seu prefeito do pretório, Valério Máximo, e 9 de setembro do mesmo ano, quando os filhos de Constantino são proclamados Augustos pelo Senado (Di Maio & Arnold, 1992:174). A exclusão do nome de Dalmácio da proclamação senatorial sugeriria então, de modo bastante razoável, a sua morte, interpretação que encontra apoio no fato de o ateliê de Lungdunum, antes de 9 de setembro de 337, ter emitido moedas dedicadas apenas aos três irmãos (Kent, 1981:197). A outra execução, a de Ablábio, pode ser situada no início de 338, na Bitínia, e é

a única da qual temos informações mais detalhadas devido à narrativa de Eunápio (*Vit. Soph.* p. 389; Di Maio & Arnoldi, 1992:174). Para as demais, nos restam apenas conjecturas. Muito provavelmente, foi em meados de setembro de 337, após a morte de Dalmácio e a proclamação senatorial, portanto, que os herdeiros se reuniram na Panônia para repartir os territórios outrora concedidos ao César, cabendo a Constâncio a Trácia e a Constante as demais regiões (*Jul. Or.* I, 14).

Afora as incertezas de ordem cronológica, muito se tem debatido também sobre a autoria do massacre. A documentação divide-se, assim como a historiografia, em duas correntes: uma delas considera Constâncio o responsável direto pelas mortes dos parentes (*Am. Marc.* XXI, XVI, 8; *Eun. Vit. Soph.* p. 427 e *Zoz.* XL.1.3), ao passo que a outra atribui a iniciativa da ação ao exército, que, por imperativos dinásticos, não admitiria ver no governo outros que não os filhos legítimos de Constantino (*Eut.* X,V; *Greg. Or.* IV, 21 e *Sóc.* II, XXV)<sup>11</sup>. Para além do interesse em se resolver um problema histórico nebuloso, o que estava em causa de modo muito particular era o julgamento de Constâncio, a sua condenação ou absolvição perante um crime reputado como hediondo. Em nossa opinião, a análise da documentação, em seu conjunto, deixaria entrever, como aponta muito corretamente Leedom (1978:134-6), um real interesse de Constâncio II na eliminação dos parentes, seus adversários em potencial. Dalmácio governava regiões vizinhas a Constâncio, o que facilitaria uma possível coalizão com Anibaliano, caso este conseguisse se confirmar como soberano da Armênia. Ablábio, por sua vez, mesmo licenciado do cargo de prefeito do pretório, gozava de um imenso prestígio, a ponto de causar admiração aos contemporâneos o fato de não ter tentado se apoderar da púrpura (*Eun. Vit. Soph.* p. 389). Flávio Dalmácio e Júlio Constâncio, filhos de Constâncio Cloro e Teodora, haviam sido cumulados de honrarias por Constantino, após a morte de sua mãe, Helena, o que os convertia em aspirantes diretos ao trono, assim como Optato<sup>12</sup>. A esse respeito, o testemunho de Filostórgio parece-nos decisivo. Adepto do credo ariano, Filostórgio cria, em sua *História Eclesiástica*, escrita por volta de 430, uma ficção segundo a qual Constantino, encontrando-se em Nicomédia, teria sido envenenado por seus irmãos. Consciente da morte inevitável, o imperador teria escrito um

testamento, entregue a Eusébio, bispo da cidade, denunciando o complô do qual havia sido vítima e recomendando a punição dos envolvidos ao primeiro dos filhos que tomasse conhecimento do assunto. Constâncio, assim, teria sido o responsável pelo cumprimento das ordens do pai (Phil. II,16). O suposto envenenamento de Constantino não é mencionado em nenhum documento do século IV, aparecendo pela primeira vez no século seguinte, com Filostórgio, o qual não se preocupa em atribuir a culpa pelo massacre ao exército, mas em *justificar* a autoria do mesmo por Constâncio, nos termos da piedade filial<sup>13</sup>.

Por meio da inscrição de Troesmis dedicada pelo *dux* da Cítia, entre 338 e 340, na qual Constâncio II é saudado como Sarmático Máximo e Pérsico Máximo (Arnaldi, 1997:91), temos conhecimento das primeiras campanhas militares realizadas pelo novo imperador. A vitória contra os sármatas ocorreu em 337, muito provavelmente devido à eliminação de Dalmácio, o que enfraquecia a margem danubiana, e antes da conferência da Panônia (Barnes, 1980:162). Quanto ao título de Pérsico Máximo, para Barnes (1983:230), ele se deveu à restituição dos Arsácidas ao trono da Armênia em 338<sup>14</sup>. Arnaldi (1977:93), por sua vez, acredita que o título adviria do cerco frustrado a Nísibis, em 337 ou 338, sendo difícil chegar-se a uma conclusão definitiva, pois, se a maior parte dos especialistas concorda que o reinício das hostilidades com a Pérsia data de 338/9, a primeira evidência segura de uma campanha romana na região é o cerco de Adiabene, em 343 (Blockley, 1989:474), o que resultou na celebração de um triunfo e na assunção do título Adiabênico Máximo, o qual veremos presente em uma outra inscrição de 354 (Chastagnol, 1969:141-2)<sup>15</sup>. De 337 a 350, Constâncio esteve praticamente todos os anos envolvido com as campanhas no *front* persa, fazendo de Antioquia a sua residência oficial.

Em termos políticos, a divisão do Império que se seguiu à conferência da Panônia deixou subsistirem alguns problemas que, em médio prazo, conduziriam a uma guerra fratricida no Ocidente. Se a tese formulada por Palanque em 1944 (p. 55), mais tarde retomada por Bowder (1978:44), Bonfils (1983:302-3) e Callu (1992:55), segundo a qual Constante seria apenas um “Augusto sem terra” colocado sob a tutela do seu irmão, que, ao iniciar uma produção legislativa independente, deu margem à guerra civil,

não se sustenta mais, devido à adoção de uma cronologia errada para algumas leis contidas no Código Teodosiano, permanece o fato de que as relações entre os herdeiros não se mostravam, desde o início, muito amistosas. Em 338, Urso e Polêmio, dois particulares, são designados cônsules, contrariando assim a praxe de que o consulado imediatamente posterior ao início de um novo governo pertencia aos soberanos reinantes. No ano seguinte, vemos Constante e Constâncio II como cônsules, quando se esperaria que os dois Augustos mais velhos se revestissem dessa dignidade (Cuneo, 1997: XLI). Em uma lei de 8 de janeiro de 339 (*C.Th.* XII, 1, 27), Constantino II se dirigia ao procônsul da África, região governada por Constante, o que nos induz a supor que o prelúdio para a guerra que opôs os irmãos foi uma tentativa de ingerência do primeiro sobre o território do segundo, hipótese que encontra respaldo na narrativa de Zózimo (II, XLII, 1). O resultado desse conflito de competência teria sido a guerra iniciada em 340, na qual Constantino II encontrou a morte. Em 29 de abril do mesmo ano, numa lei suprimindo as isenções da *capitatio* concedidas por Constantino II, Constante classificará o irmão como *publicus ac noster inimicus* (*C.Th.* XI, 12,1).

A partir de então, teremos o Império praticamente cindido em duas partes, pois, se é verdade que as constituições emanadas no período portam o nome de Constâncio II e de Constante (Cuneo, 1997: LXXXII) e que as moedas de ambos são cunhadas nos ateliês como um todo, não observamos ações militares conjuntas nem a adoção dos títulos de um Augusto por outro, em caso de vitória (Arnaldi, 1977:95-6). A esse respeito, é importante mencionar que a campanha contra os persas foi organizada e mantida sem o apoio de Constantino II e Constante, fato para o qual Juliano (*Or.* I, 14) não encontra resposta, uma vez que Constâncio sempre se havia esforçado em manter a paz entre os irmãos. Quando analisamos a questão ariana entre 340 e 350, a qual se encontra bem documentada graças aos cronistas eclesásticos, o que se observa é uma orientação religiosa absolutamente distinta entre os irmãos, o que se traduz num conflito político crescente, a ponto de, em 345, tratando do cumprimento das determinações do concílio de Sárdica, ter Constante ameaçado ir à guerra contra Constâncio, se Paulo de Constantinopla e Atanásio de Alexandria não fossem reintegrados às suas respectivas sés (Sóc. II, XXII). Como consequência, em 346, os dois irmãos



se proclamaram cônsules, cada um no seu território, o que exprimia a tensão existente entre eles (Barnes, 1993:91). Nesse sentido, é revelador o fato de Temístio, ao pronunciar o seu panegírico de Constâncio, em 347, não fazer uma menção sequer a Constante (Vanderspoel, 1995:76).

## VITÓRIA EM MONTE SELEUCO

EM JANEIRO DE 350 A USURPAÇÃO DE MAGNÊNCIO, um oficial franco comandante do destacamento dos *Ioviani* e *Herculiani*, na cidade de Autun, pôs fim ao reinado de Constante, abrindo a Ocidente uma frente de combate inesperada para Constâncio, o qual, por essa época, era obrigado a defender pela terceira vez a cidade de Nísibis, sitiada pelos persas (Zóz. II, XLII, 1-4)<sup>16</sup>. O avanço de Magnêncio foi rápido e, em 27 de fevereiro de 350, Fábio Ticiano, ex-prefeito do pretório de Constante, entra em Roma, na qualidade de *praefectus urbis* nomeado pelo usurpador (Piganiol: 1972:94). A Itália e a África apoiam então Magnêncio, que estabelece seu quartel-general em Aquiléia, com a finalidade de obter o comando sobre as tropas acantonadas na Ilíria. Suas pretensões, entretanto, são frustradas pela proclamação do *magister peditum* Vetranião pelos soldados ilíricos aquartelados em Mursa<sup>17</sup>. Enquanto isso, na Itália, Magnêncio cunha moedas em nome de Constâncio, sem dúvida, numa tentativa de obter a corregência. No início de junho de 350, um novo usurpador entra em cena. Nepociano, filho de Eutrópia, uma das irmãs de Constantino, sustentado por um bando de gladiadores, se apodera de Roma, massacrando o prefeito do pretório, Aniceto (Zóz. II, XLII, 2-4; Aur. Vit. *De Caes*, 42.5-8; Eut. X, VI). A cidade é recuperada, em 30 de junho, por Marcelino, o *magister officiorum* de Magnêncio. Logo em seguida, em julho ou agosto o mais tardar, como sugerem as emissões monetárias, Decêncio, irmão de Magnêncio, é proclamado César, em Milão, o que coincide com o desaparecimento imediato do nome de Constâncio das moedas cunhadas no Ocidente (Bastien, 1964:15). O confronto se tornava, assim, inevitável pela recusa de Constâncio em reconhecer as pretensões do rival. Levantado o cerco de Nísibis no fim do verão, Constâncio pode se voltar para o Ocidente. No outono, recebe embaixadas de Magnêncio e Vetranião, em Heracléia. Em 25 de dezembro, os exércitos de Vetranião e

Constâncio encontram-se em Naisso, ao que tudo indica, para traçar uma estratégia comum de ação contra Magnêncio (Zoz. XLIV, 1-2). Entretanto, tendo alcançado a Ilíria com um efetivo menor que o de Vetranião, Constâncio insiste em discursar para as tropas reunidas, recordando-lhes sua lealdade à casa de Constantino (Jul. Or. I, 25). Como consequência, Vetranião é obrigado a depor a púrpura, recolhendo-se à Bitínia com uma pensão anual paga pelo Estado (Zóz. II, XLIV, 4; Sóc. II, XXVIII)<sup>18</sup>.

Sendo impossível deixar a fronteira oriental desguarnecida, Constâncio concede a dignidade de César a seu primo, Galo, em 15 de março de 351, casa-o com sua irmã, Constantina, a viúva de Anibaliano, e o envia a Antioquia (Zóz., II, XLV, 1; Soz. IV, 4, 4). Em seguida, prepara-se para o confronto com Magnêncio. O primeiro deles se dá em setembro do mesmo ano, na localidade de Mursa, batalha que provocou severas baixas em ambos os lados. Magnêncio, em fuga, encontra apoio em Aquiléia, provavelmente devido à rejeição da cidade a um imperador que professava o arianismo (Gentili, 1992:205). Em agosto de 352, após um ano de permanência em Sírmio, Constâncio retoma a ofensiva na Itália conquistando Aquiléia e no final de setembro recuperando o controle sobre Roma. Em 3 de novembro de 352, em Milão, o imperador suprime todos os atos de governo de Magnêncio (C. Th., XV, 14, 5), o qual retorna às Gálias, sua base original de operações. Em julho de 353, após a celebração das núpcias com Eusébia, sua segunda esposa, Constâncio atravessa os Alpes rumo à campanha final, a qual é travada em Monte Seleuco. Em 10 de agosto, Magnêncio se suicida, em Lion. No dia 18, é a vez de Decêncio, em Sens<sup>19</sup>. Provavelmente, em 10 de outubro, em Arles, já na condição de *Orbis Restitutor* (C.I.L. VIII 10222)<sup>20</sup>, Constâncio II celebra as suas Tricenárias, iniciando uma ampla repressão contra os que apoiaram o golpe (Am. Marc. XIV, 5, 1).

A vitória sobre Magnêncio não significou para Constâncio uma segunda fase de governo livre de ameaças ao poder imperial, muito pelo contrário. Se os persas, envolvidos como estavam com os ataques dos nômades quionitas nas fronteiras orientais do reino Sassânida, entre 351 e 357, não constituíam uma ameaça iminente para os romanos (Fest. n. 191), na Palestina, se produz, em 353, uma grave rebelião de judeus, liderados por um tal Patrício, o que leva Galo a determinar a destruição de Dio Cesaréia (Sóc. II, XXXIII; Arce,

1987:118). Quanto a Galo, suas ações davam mostras de uma insuportável arrogância, que começava a causar preocupação à corte<sup>21</sup>. A saída encontrada nessa ocasião foi a sua execução sumária, procedimento que, embora se tenha convertido em um lugar-comum, quando se trata de denunciar a crueldade e a excessiva desconfiança de Constâncio, se revelou o mais acertado, uma vez que, no percurso de Antioquia para Aquiléia, o César recebeu a promessa de apoio das legiões tebanas aquarteladas nas proximidades de Andrinopla, caso se decidisse pela revolta aberta contra Constâncio (Am. Marc. XIV, XI, 15). Graças à eficiência dos emissários imperiais em manter Galo incomunicável, entretanto, a ameaça não se concretizou e Constâncio pôde se eximir da árdua tarefa de suprimir mais um usurpador. A situação nas Gálias, devastadas pelas incursões dos bárbaros era, contudo, alarmante, exigindo providências imediatas. A solução foi promover Silvano, um oficial de ascendência franca que havia desertado das fileiras de Magnêncio com suas tropas, um pouco antes da batalha de Mursa, ao cargo de *magister peditum* e enviá-lo às Gálias, com a incumbência de socorrer os gauleses. Por intrigas geradas no seio do próprio *comitatus*, Silvano foi acusado injustamente de aspirar ao Império e teve a sua ruína decretada, o que o levou a assumir a púrpura, em Colônia, em agosto de 355, perecendo cerca de um mês depois, pela pronta intervenção de Ursicino, o *magister equitum* de Constâncio, operação que contou com a participação do próprio Amiano Marcelino (XV,V,19-31)<sup>22</sup>. Mais uma vez, as Gálias se encontravam abandonadas à própria sorte. Receoso de designar outro general para defendê-las, Constâncio, contrariando o parecer dos seus assessores, decide conceder a Juliano a dignidade de César e encarregá-lo de livrar as Gálias dos ataques dos francos e alamanos (Am. Marc. XVI, VIII, 1-2), tarefa que Juliano desempenhou com eficiência admirável, até ele mesmo, em fevereiro de 360, usurpar a púrpura em Lutécia, a despeito de todos os esforços de Constâncio para evitar a irrupção de outro golpe militar (Am. Marc. XX, IV, 14-7). Ao deslocar-se do Oriente para dar combate a Juliano, o imperador sucumbirá, na Cilícia, em 3 de novembro de 361, vítima de uma grave doença (Am. Marc. XXI, XV, 2).

Comparando a primeira fase de governo de Constâncio com a segunda, podemos dizer que, entre 333 e 350, o conflito com a Pérsia e a luta para impor o arianismo monopolizaram as atenções do imperador. Com a

morte de Constante e o ciclo de usurpações que se seguiu, no entanto, importantes alterações no padrão de atuação política do governo estavam em curso. É nessa fase que constatamos o retorno do cargo de César, o qual havia se tornado obsoleto em 337, e a utilização ostensiva de princípios administrativos já existentes, como é o caso dos *agentes in rebus* e das prefeituras do pretório. A segunda fase de governo de Constâncio exigiu a adoção de importantes reformas no aparelho administrativo, que pudessem dar condições a um único soberano de governar o Império em um momento político marcado por graves atentados à majestade imperial. Sendo assim, as características político-administrativas do regime que observamos durante a década de 350 resultam menos do caráter voluntarioso de um autocrata eternamente apreensivo e cercado de auxiliares corruptos do que dos novos desafios colocados para um imperador que, após treze anos governando apenas um terço do Império sem contestações diretas ao seu poder, é obrigado repentinamente a defender a sua soberania sobre a totalidade do *orbis romanorum* contra as pretensões de “sócios” indesejáveis, o que não poderia ser feito sem alterações na organização administrativa do Estado e no próprio padrão político de governo.

## N O T A S

---

1 Para tudo o que se refere ao trabalho de Amiano Marcelino, a obra de Thompson, *The historical work of Ammianus Marcellinus* (1969), continua sendo leitura obrigatória.

2 A reprodução de extratos da documentação textual ao longo da tese foi feita com base no trabalho dos respectivos tradutores, os quais se encontram devidamente citados na bibliografia. No entanto, em algumas ocasiões julgamos conveniente introduzir alterações no texto traduzido, com o objetivo de aumentar ainda mais o seu grau de aproximação com o original.

**3** Embora tendo escrito sua obra durante o final do governo de Constâncio, não acreditamos que Aurélio Vítor estivesse aqui preocupado em moderar suas opiniões acerca do regime por temor de represálias. A natureza mesma da fonte, um conjunto de biografias e não um panegírico dedicado a Constâncio, ao mesmo tempo em que não exigia um elogio estrito do imperador, deixava o autor mais à vontade para fazer suas críticas, as quais se dirigem aos funcionários civis e militares, como mencionamos. A bem da verdade, o uso do pretérito na composição do “retrato” do imperador deixa-nos em dúvida se Constâncio já não estaria morto, quando da redação desse trecho final da obra.

**4** A mesma opinião pode ser encontrada em: Boak & Dunlap (1924:261); Baynes (in Gwatkin 1936:76); Gigli (1949:161); Stein (1959:133); Jones (1964:127); MacMullen (1991:173) e Di Maio & Arnold (1992:167).

**5** Para mais detalhes, consultar Piganiol (1972:101); Alföldy (1979:38); Bowder (1978:47-8); Aujoulat (1983:83); Lucien-Brun (1973:592) e Gentili (1992:196).

**6** Ver Gwatkin (1936); Stein (1959); Piganiol (1961) e Jones (1970), além da obra de Bowder já mencionada. Num manual mais recente, escrito por Avery (1993), a situação é ainda pior, uma vez que o reinado de Constantino II, Constâncio II e Constante não constitui sequer um capítulo próprio, passando a narrativa do governo de Constantino para o de Juliano, sem a menor cerimônia.

**7** Em resposta à tese de Calderone, Paola Cuneo (1997:XXX) argumenta que alguns atos normativos imediatamente posteriores a 22 de maio de 337, como, por exemplo, a carta que determinava o retorno dos bispos exilados, não foram assinadas por Constantino, mas, sim, por seus filhos.

**8** A sequência das nomeações de Constâncio, Constante e Dalmácio pode ser acompanhada, ainda que sumariamente, em *De Caes* 41.10-3.

**9** Ao contrário do que supõe Leedom (1978:141), não há indícios seguros de que Anibaliano tenha alguma vez exercido o cargo. Ao que parece, um dos objetivos da ofensiva planejada por Constantino contra os persas era justamente instalar Anibaliano no trono da Armênia.

**10** Do massacre, escaparam apenas Galo, por se encontrar muito doente, e Juliano, devido à sua pouca idade (Greg. *Or.* IV, 22; Soz. V, II).

**11** Entre os autores que tratam do massacre, Juliano adquire uma importância especial, por ter sido uma das personagens diretamente envolvidas, pronunciando-se sobre o assunto em três ocasiões. A primeira, no seu panegírico a Constâncio (*Or.* I, 12), em que isenta o imperador pelos excessos “cometidos por outros” após a morte de Constantino; a segunda, no panegírico a Eusébia (*Or.* II, 12), em que agradece ao imperador por tê-lo salvo da morte e resgatado o seu patrimônio, indevidamente anexado por estranhos; e a terceira, na epístola ao Senado e ao povo de Atenas (*Or.* V, 3 e 8), escrita com a finalidade de angariar apoio a favor da sua usurpação. Nela, Juliano acusa abertamente Constâncio pela morte dos seus familiares. Nada mais previsível, dado o contexto da sua elaboração.

**12** Flávio Dalmácio e Júlio Constâncio, convocados à corte após 326, receberam as mais altas honrarias que poderiam ser prestadas a cidadãos privados, como o consulado e os títulos de *censor* e *patricius*, além de terem desempenhado diversas funções no governo. Optato, igualmente, foi *patricius* e cônsul, em 334, cf. Barnes, 1981:251.

**13** Tomando como referência a obra de Filostórgio, diversas outras obras, ao longo do período bizantino, reproduzirão essa versão da morte de Constantino, como, por exemplo, a *Artemii Passio* e a hagiografia do imperador compilada em BHG 364, ambas redigidas por volta do século IX. Os documentos receberam uma cuidadosa edição inglesa por Lieu & Montserrat (1996), conforme consta da nossa bibliografia. Que os autores bizantinos posteriores a Filostórgio tenham agido assim, não nos causa surpresa. O mesmo, todavia, não podemos dizer de historiadores contemporâneos, como Bidez (1965, 14-5), Lucien-Brun (1973, 587-8) e, mais recentemente, Di Maio & Arnold (1992:167), que insistem em tomar como acontecimento verídico uma ficção.

**14** Sobre a intervenção de Constâncio na Armênia, em 338, consultar Peeters, 1931.

**15** Constâncio celebrará ao todo três triunfos: o primeiro, em Antioquia (343), pela vitória obtida em Adiabene; o segundo, em Roma (357), pela vitória contra Magnêncio; e o terceiro, em Sírmio (358), pela derrota dos alamanos por Juliano, na campanha de Argentorato (cf. Caltabiano, 1987:39 e 43 e McCormick, 1986:41).

**16** Os *Ioviani* e os *Herculiani* eram divisões especiais de infantaria que faziam parte do séquito pessoal do imperador, cf. Ferril, 1989:36. Quanto à origem e à carreira de Magnêncio, consultar Bidez, 1925.

**17** Filostórgio (III, 22), ao tratar da elevação de Vetranião, afirma, de modo surpreendente, que a responsável pelo ocorrido foi Constantina, a viúva de Anibaliano, que lhe teria conferido a dignidade de César, afirmação aceita sem reservas por Piganio (1972:94-5). No entanto, todas as nossas fontes contemporâneas ao evento, e mesmo aquelas da época de Filostórgio, são unânimes em afirmar que Vetranião se autoproclamou imperador ou foi proclamado pelos soldados da Ilíria, o que no final das contas resulta no mesmo (vide Jul. *Or.* I, 21; Aur. Vit. *De Caes.* 41, 26; Eut. X, VI; *Epit.* XLI; Soz. IV, 1, 2; Sócr. II, XXV; Oros. VII, 9; Zóz. II, XLIII, 1).

**18** O caso de Vetranião merece uma referência especial por ser o único usurpador do século IV a ser poupado da sentença capital, excetuando-se Constantino e Juliano, os quais conseguiram se legitimar como imperadores. O tratamento inédito dispensado a Vetranião é um bom exemplo de como Constâncio II nem sempre era dominado pelo medo excessivo, ao contrário do que alguns autores insistem em afirmar.

**19** Para toda a história da campanha contra Magnêncio, a nossa fonte mais importante é, sem dúvida, Zózimo (II, XLIII e ss.), a despeito de alguns detalhes fictícios inseridos na narrativa e de algumas imprecisões cronológicas, o que pode ser resolvido consultando-se as obras de Laffranchi (1930), Kent (1959) e, principalmente, Bastien (1964).

**20** Doravante, todas as vezes que fizermos menção às inscrições de Constâncio II, estaremos nos valendo do *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* editado por Ettore Ruggiero, salvo indicação expressa em contrário.

**21** Embora Balducci (1940:269) sustente que a queda de Galo se deva ao conflito por ele deflagrado ao tentar, por meio dos seus primeiros atos de governo, liberar os orientais das mãos do funcionalismo imperial, que, enraivecido, o destituiu, não vemos razão para se rejeitar a declaração de Amiano (XIV, XI, 8), Eutrópio (X, VII) e Sócrates (II, XXXIV), segundo a qual o César, pelo modo como agia, seria um franco candidato à púrpura, no momento apropriado. As arbitrariedades cometidas por Galo no Oriente eram mais que suficientes para decretar a sua condenação, com ou sem a participação ativa dos funcionários.

**22** Para Balducci (1947:424), a usurpação de Silvano foi o resultado da insensibilidade dos funcionários da corte, desejosos de subtrair ao Ocidente as forças contrárias à afirmação dos orientais, hostis aos militares. Já, para Nutt (1973:86), a base de todo o caso se deveu a uma

séria ruptura de comunicação entre o imperador, Silvano, e o *consistorium*, quase como uma “conspiração de silêncio”, interpretação que julgamos mais plausível diante das informações contidas nas fontes.



## O ESTADO PROTEGIDO PELA “UTILITAS PUBLICA”

### O PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO

UMA DAS PRINCIPAIS REALIZAÇÕES DO *DOMINATO* foi promover uma notável centralização das atividades de governo mediante a criação ou o aperfeiçoamento de mecanismos que permitissem ao *comitatus* desempenhar tarefas administrativas cada vez mais numerosas e complexas e, ao mesmo tempo, intervir com rapidez e eficiência sobre o conjunto da sociedade, o que implicava, em última análise, um reordenamento do aparelho de Estado, desde o vértice, constituído pelo imperador e sua corte, até os setores subalternos da administração pública. Em termos teóricos, temos centralização quando “a quantidade de poderes das entidades locais e dos órgãos periféricos é reduzida ao mínimo indispensável, a fim de que possam ser considerados como entidades subjetivas de administração” (Bobbio, 1992:330)<sup>1</sup>. A adoção definitiva de um modelo centralizador pela monarquia romana do Baixo Império está diretamente relacionada às reformas político-administrativas implementadas por Constâncio II, especialmente aquelas surgidas na década de 350, quando o *comitatus*, dirigido agora por indivíduos com formação técnica em estenografia ou direito e oriundos, em sua maior parte, do próprio *staff* da corte, se organiza para gerir com maior eficácia o conjunto da administração e, ao mesmo tempo, sufocar

prontamente qualquer ameaça real ou potencial ao regime, passando a exercer um controle estrito sobre os órgãos regionais, representados pelas prefeituras do pretório, dioceses, governos provinciais e comandos militares locais, incluindo os Césares.

## O “BASILEUS” E SUA CORTE

A ANÁLISE DAS INFORMAÇÕES REFERENTES à organização e às tarefas desempenhadas pelo *comitatus* sob o governo de Constâncio II nos permite constatar algumas alterações significativas, em comparação com o período anterior, principalmente no que diz respeito à maneira pela qual o imperador exerce o seu poder dentro do aparelho de Estado. Não que Constâncio tenha obtido ganhos expressivos na sua capacidade decisória, pois, em tese, o seu poder é tão absoluto quanto o de Augusto. O que observamos, no entanto, é que, dado o estímulo ao processo de centralização e à adoção de um rígido protocolo que delimita espaços e reafirma hierarquias entre os dignitários do *comitatus*, as atribuições do imperador mudam sensivelmente, assim como o seu padrão de relação com os *palatini* e as demais instâncias administrativas. Até Constantino, o imperador aparecia como um comandante militar excepcional e um juiz acessível às demandas dos súditos, proferindo sentenças em primeira instância ou por ocasião do julgamento de recursos impetrados com a corte (Millar, 1992:516 e ss.). Do ponto de vista ideológico, as proezas militares e o exercício da justiça continuam seguramente a fazer parte do repertório de prerrogativas imperiais, mas, na prática, a rotina de governo imposta ao imperador sofre algumas transformações.

Constâncio II, em oposição aos seus predecessores, praticamente não se ocupa com julgamentos em primeira instância, permanecendo apenas como o mais alto tribunal de apelação e, mesmo assim, dentro de certos limites, uma vez que, em virtude de uma disposição anterior de Constantino, os litigantes não poderiam recorrer das sentenças pronunciadas pelos prefeitos do pretório (Piganiol, 1971:358)<sup>2</sup>. Libânio (*Or.* LIX, 161), no seu panegírico de 344, informa-nos que Constâncio e Constante, embora não recusando apelos de nenhuma espécie, preferiram que as audiências em primeira instância fossem presididas por magistrados (em particular, pelos

governadores de províncias), os quais examinariam os processos observando a letra da lei, sem se sentirem obrigados à clemência diante das súplicas, o que não ocorreria em se tratando dos imperadores. A justificativa dada por Libânio para que a corte imperial não conduzisse mais julgamentos é, como se percebe, de ordem moral, de modo a evitar que ocorresse uma possível contradição teórica entre bondade e justiça, na ação dos imperadores, os quais sempre consideraram a clemência uma das suas virtudes mais importantes<sup>3</sup>. Em termos político-administrativos, no entanto, a redução do papel judicial da corte devia-se antes a um reordenamento da própria rotina do imperador.

Constâncio II raramente aparece na documentação presidindo a julgamentos e, nas poucas ocasiões que o faz, o litígio diz respeito a assuntos de caráter religioso, os quais sempre receberam uma atenção especial de sua parte<sup>4</sup>. Nem mesmo quando se trata de processos por alta traição, os casos são apreciados na corte. Quando, em 353, o *consular* da Fenícia, Apolinário, foi implicado junto com o filho na denúncia da subtração de um manto de púrpura da oficina imperial de Tiro, com finalidades conspiratórias, o *magister equitum* Ursicino é enviado ao Oriente para presidir o julgamento (Am. Marc. XIV, VIII, 1). Galo, por sua vez, é executado sumariamente, em Pola, por funcionários do *comitatus*, após uma fase preliminar de interrogatório, enquanto que os seus partidários são julgados em Aquiléia pelo *magister equitum* Arbício e o *praepositus sacri cubiculi* Eusébio, muito embora o *comitatus* estivesse sediado, naquele momento, em Milão, a uma distância relativamente curta, portanto (Am. Marc. XIV, XI, 23). O inquérito contra Rufino, *princeps* dos *agentes in rebus*, acusado de arquitetar uma conspiração para incriminar pessoas inocentes, é conduzido pelo prefeito do pretório da Ilíria, Loliano Mavórcio, com assistência do *comes sacrarum largitionum* Úrsulo (Am. Marc. XVI, VIII, 5-6). Quando do escândalo em torno da consulta ao oráculo de Bes, no Egito, em 359, o tribunal é instalado em Citópolis, na Palestina, e entregue aos cuidados do notário Paulo e do *comes Orientis* Modesto (Am. Marc. XIX, XII, 5). Além disso, nada na narrativa de Amiano indica claramente que os partidários de Magnêncio e Silvano tenham sido conduzidos perante o imperador (Am. Marc. XIV, V, 8-9; XV, VI, 1-2). Antes, o que parece ter ocorrido foi a condenação sumária

dos réus, após sessões de tortura com a presença de alguns *consistoriani*. O que se impõe, de qualquer modo, é o julgamento dos acusados pelos representantes da administração regional ou por enviados do *comitatus*, sem a participação direta do imperador. Em agudo contraste com a falta de indícios de Constâncio II agindo como juiz, temos notícia de que Juliano presidia regularmente audiências públicas, nos intervalos das campanhas militares, mostrando-se igualmente acessível à demanda dos súditos em todas as ocasiões, como os festivais e sacrifícios públicos (Am. Marc. XXII, X; Eun. *Frag.* 25.1). Considerando-se a rejeição de Juliano ao padrão de governo instituído pelo seu antecessor, a sua disposição em julgar pode ser utilizada como indício suplementar do afastamento de Constâncio desse domínio, como sugere Mommsen (1907:328).

Constâncio II, além de não se ter ocupado com julgamentos em primeira instância, parece não ter conduzido em pessoa operações militares de grande extensão. Das nove batalhas travadas contra os persas no decorrer do seu governo, Festo (27.1) nos informa que o imperador somente participou de duas, em 344 e 348, ambas próximas a Singara, a primeira das quais descrita com detalhes por Libânio (*Or.* LIX, 100 e ss.). Amiano (XVI, X, 1) declara expressamente que Constâncio jamais combateu ao lado dos seus soldados, razão pela qual, na narrativa das campanhas contra os alamanos e sármatas, a partir de 354, não o vemos em ação efetiva no campo de batalha<sup>5</sup>. No panegírico que dedicou ao imperador em finais de 356, Juliano (*Or.* I, 29 e ss.) descreve a batalha de Mursa como se Constâncio dela tivesse participado pessoalmente, o mesmo sendo feito por Zózimo (II, XLVIII, 3-5), embora saibamos, pelo testemunho de Sulpício Severo (*Chr.* II, XXXVIII), que o imperador não se encontrava presente na batalha, tendo permanecido todo o tempo recolhido em uma igreja vizinha. Isso não significa, evidentemente, que Constâncio II não se envolvesse em assuntos militares ou não auxiliasse os seus generais em campanha, como demonstram os sucessivos deslocamentos do *comitatus* durante a segunda fase de governo, em função das exigências de defesa das fronteiras danubiana e oriental. O que percebemos, contudo, é uma preocupação constante em se preservar a pessoa sagrada do soberano, o qual não participa mais da frente de combate, a despeito da sua excelente formação militar, aparecendo

somente quando se trata de firmar acordos de paz ou discursar para as tropas reunidas. Não é sem razão que, durante o governo de Constâncio II, teremos o aumento do número de *magistri militum* em serviço efetivo (Jones, 1970:37), permanecendo sempre dois em presença do imperador, enquanto os demais eram enviados às províncias (Gwatkin, 1939:46). Aqui, mais uma vez, sua antítese é Juliano, que encontrou a morte enquanto lutava lado a lado com o seu exército no *front* persa, expondo-se ao perigo de um modo um tanto quanto imprudente, pelo que se depreende da narrativa de Amiano (XXV, III, 6-7).

A ausência de informações relativas às audiências imperiais e as poucas evidências da participação efetiva de Constâncio nas expedições militares são compensadas pela ênfase nas atribuições de caráter *político-administrativo* propriamente ditas reservadas ao imperador, cuja agenda é ocupada cada vez mais por atividades de natureza normativa, pela supervisão do conjunto da administração imperial e pela manutenção da ordem pública, advindo daí o seu extremo interesse pelas disputas eclesiásticas, um eterno foco de conflito no século IV, e pela repressão sumária a qualquer ameaça ao seu poder<sup>6</sup>. Muito mais que um juiz e um brilhante general, Constâncio II se revela um hábil administrador, que governa assessorado pelo seu *consistorium*, o antigo *consilium principis*, agora transformado em órgão permanente de governo, cuja competência se estende por todos os setores da vida pública (legislação, jurisdição, administrações civil e militar). Seus membros não constituem mais um agregado informal de *amici principis*, mas um grupo fixo de *comites consistoriani* (ou *comites intra consistorium*, *comites intra palatium*)<sup>7</sup>, entre os quais quatro deles são membros *ex officio*: o *quaestor sacri palatii*, o *magister officiorum*, o *comes sacrarum largitionum* e o *comes rerum privatarum*<sup>8</sup>. Do *consistorium* poderiam fazer parte ocasionalmente o prefeito do pretório que estivesse servindo com a corte e os *magistri militum praesentales*. Sob o reinado de Constâncio II, o *praepositus sacri cubiculi*, embora oriundo do serviço privado do imperador, era um membro permanente do *consistorium* (Boak, 1924:21). Segundo Crook (1955:103), em contraste com o *consilium principis*, o qual não possuía uma conexão direta com os órgãos administrativos da chancelaria imperial encarregados de executar as decisões tomadas pelo imperador auxiliado por seus conselheiros, no *consistorium* são

os responsáveis pelos mais importantes serviços administrativos do palácio que se tornam os definidores das diretrizes políticas, o que atesta uma fusão entre burocratas e políticos que se perpetuará por todo o Baixo Império.

Para Crook (1955:102), a criação do *consistorium* se deveu a Constantino, opinião rejeitada por Vogler (1979:285-6), com base nas evidências documentais disponíveis. De fato, se, sob Constantino, temos conhecimento da existência do cargo de *tribunus et magister officiorum*, ocupado por Heracliano, em 321, e por Proculiano, em 323 (Boak & Dunlap, 1924:24-5), e de um certo Hermógenes, que teria desempenhado as funções de *quaestor sacri palatii* (Zoz. V, 32; Millar, 1992:100), é somente sob Constâncio II que vemos o *consistorium* funcionando como um conselho estável de governo, composto por membros definidos, entre os quais devemos incluir também os *comites intra consistorium*, uma nova categoria de *comites* palatinos formada por aqueles que tinham o privilégio de assistir às sessões do conselho (Vogler, 1979:218). A primeira descrição segura do funcionamento do *consistorium* que possuímos provém de Amiano Marcelino (XIV, VII, 11), quando o conselho é reunido por Constâncio para apreciar a denúncia feita por Volusiano Lampádio contra Silvano, em 355 (Am, XV, V, 12), mas tudo leva a crer que a sua criação seja anterior, pois, em 343, Vulcácio Rufino é designado *comites ordinis primi intra consistorium* diante da corte oriental (Chastagnol, 1960:412), ao passo que os cargos de *comes rerum privatarum* e *comes sacrarum largitionum* datam, com segurança, de 342 e 345, respectivamente (*C. Th.* IX, 10, 6 e *C. Th.* XI, 7, 5)<sup>9</sup>. Além disso, levando-se em consideração o fato de que a atuação do *consistorium* expressará um controle das decisões de governo por parte dos altos funcionários palatinos, a sua criação deve estar relacionada ao aumento do prestígio desses funcionários, como ocorrerá sob Constâncio II.

A redefinição das tarefas de governo exercidas por Constâncio II se relaciona em larga medida à criação do *consistorium*, uma vez que boa parte das suas atividades políticas será desempenhada com a assessoria de seus conselheiros. Não que o imperador não pudesse tomar decisões por conta própria, o que configuraria uma ruptura com toda a tradição monárquica romana, razão pela qual Jones (1964:340-1) se recusa a reconhecer o *consistorium* como corresponsável pela gestão dos assuntos públicos,

interpretando as suas sessões como um confronto entre os *comites* para obter os favores do imperador e ao mesmo tempo desacreditar os rivais, o que faria dele um órgão subserviente à vontade imperial e privado de *esprit de corps*, em virtude da rotatividade dos membros *ex officio*, os quais permaneciam no cargo por dois ou três anos. A opinião de Jones, é necessário que se diga, encontra-se, em grande parte, condicionada pela historiografia que atribui um valor excessivo às intrigas palacianas como motrizes da política imperial, deixando de considerar as vantagens da criação de um órgão estável, sob a presidência do imperador e integrado por burocratas palacianos, para o funcionamento do Estado. Embora o *consistorium* geralmente apareça na documentação em situações de emergência, não devemos perder de vista o fato de que a sua importância residia muito mais no cumprimento de tarefas administrativas quotidianas, sendo, por isso mesmo, composto pelos mais altos funcionários da administração palatina.

Com o *consistorium*, fixa-se uma verdadeira rotina para as audiências de governo. É nele que o imperador recebe as embaixadas, os altos funcionários, quando convocados à sua presença; é nele que o imperador julga, delibera sobre assuntos de ordem pública, concede cargos e honrarias, legisla; enfim, desempenha todas as tarefas próprias de um soberano (Delmaire, 1995:35 e ss.). O *consistorium* é o auxiliar direto do imperador em todos os assuntos, tanto os ordinários quanto os excepcionais. Na ocasião da usurpação de Silvano, por exemplo, vemos o *consistorium* se reunir para avaliar a denúncia feita contra o *magister peditum* das Gálias (Am. Marc. XV, V, 5), para apreciar a falsa acusação que o incriminava, juntamente com Malarico, comandante da *schola* dos Gentios (Am. Marc. XV, V, 12), e para encarregar Ursicino da missão de dissolver o golpe (Am. Marc. XV, V, 18). É diante do *consistorium* que Úrsulo apresenta o relatório das investigações que conduziram à execução de Rufino e que Eutério, o *praepositus* de Juliano, debate com o *magister peditum* Marcelo por conta do episódio que conduziu à destituição desse último (Am. Marc. XVI, VII, 2 e VIII, 7). Mais que isso, vemos também o *consistorium* agir algumas vezes por conta própria, como no episódio da descoberta do complô contra Silvano, quando o conselho protegeu abertamente os acusados. Dinâmio, encarregado do serviço de transportes públicos, o prefeito do pretório da Itália, Volusiano

Lampádio, Eusébio, *ex-comes rei privatae*, e Edésio, *ex-magister memoriae*, todos implicados no caso, foram absolvidos, tendo o primeiro, inclusive, recebido logo depois o governo da Etrúria-Úmbria, na qualidade de *corrector* (Am. Marc. XV, V, 12-14), o que nos levaria a reavaliar a capacidade do *consistorium* de exercer uma atuação independente do imperador, de acordo com os seus próprios interesses.

A criação do *consistorium* sob Constâncio II representou um importante passo para a redefinição do lugar ocupado pelo imperador dentro da corte. Outro passo foi a fixação de um protocolo estrito de acesso a sua pessoa, que, sem cessar, relembra aos cortesãos e à sociedade em geral a sua superioridade hierárquica, razão pela qual, por exemplo, Constâncio jamais concedeu a um particular o privilégio de dividir com ele o consulado ou de viajar em seu carro (Am. Marc. XVI, X, 1). Um elemento fundamental para todo esse processo, entretanto, foi a ascensão dos eunucos como importantes membros da corte, fenômeno característico do seu governo. Segundo Boak e Dunlap (1924:181), a criação de um corpo de camareiros (*cubicularii*) composto por eunucos remonta a Diocleciano, embora os primeiros ocupantes do cargo de que temos conhecimento sejam Urbício e Olíbrio, *praepositi sacri cubiculi* (chefes supremos dos *cubicularii*), sob Constantino. Em meados do século IV, já existia um serviço completo de *cubicularii* atendendo nos aposentos privados do imperador e da imperatriz, supervisionando as tarefas de manutenção do palácio e zelando pelo silêncio durante as reuniões do *consistorium*<sup>10</sup>. Na sua qualidade de escravos estrangeiros, uma vez que a castração era proibida em Roma, os eunucos retiravam seu poder da proximidade que mantinham com o imperador, influenciando a tomada de decisões e controlando o acesso a sua pessoa de tal forma que muitas vezes só era possível obter-se uma audiência com ele por intermédio do *praepositus*, o qual exigia em contrapartida uma generosa recompensa (Lib. Or. XIV, 3)<sup>11</sup>. O reinado de Constâncio II representa o momento de afirmação definitiva do poder dos eunucos no Baixo Império, quando o *praepositus sacri cubiculi* Eusébio se converteu num alto dignitário do governo<sup>12</sup>, o seu *staff* recebeu novas atribuições com a criação do *castrensis* (Chastagnol, 1982:190) e os *cubicularii* foram utilizados com frequência em missões especiais<sup>13</sup>. O prestígio dos eunucos do palácio pode ser avaliado pela riqueza que acumularam (Am. Marc. XVI, VII, 7).



Para Keith Hopkins (1963), o poder alcançado pelos eunucos dentro da corte do Baixo Império se encontra relacionado à criação de uma base de apoio para o imperador que se contrapusesse aos interesses da aristocracia, uma vez que, dada a sua condição de bárbaros, dificilmente seriam por ela assimilados, dependendo diretamente do favor imperial. Entre todos os que estavam em contato direto com o imperador, os eunucos eram aqueles que permaneciam por mais tempo desempenhando as mesmas tarefas, o que lhes conferia uma familiaridade sem precedentes com os assuntos de governo. Na narrativa de Amiano, a influência dos eunucos se manifesta em diversas situações, seja na discussão de matérias importantes, na execução de tarefas especiais, no controle do acesso ao soberano ou na intervenção para livrar acusados de crimes de lesa-majestade. Os eunucos, assim como veremos no caso dos notários, constituem o que Carney (1975:55) designaria como “contraburocracia”, ou seja, um conjunto de agentes sob comando direto do imperador, que os utiliza tanto em missões nas províncias quanto para mediar as relações com os *palatini*. Nesse sentido, a atuação de Eusébio é paradigmática, pois ele não só é escalado para missões políticas de grande relevância, como, por exemplo, o julgamento de Galo (Am. Marc. XIV, XI, 20; XV, III, 1) e a embaixada com Libério (Theod. Hist. Eccles. II, XVI), mas também constitui um importante elo entre Constâncio e os demais membros da corte, sendo frequentemente solicitado por aqueles que desejam obter algum favor especial do soberano (Am. Marc. XVIII, V, 3).

A ascensão dos eunucos e a criação do *consistorium* são duas inovações importantes dentro da estrutura da corte sob Constâncio, mas não são as únicas. Com Constâncio, é a própria composição social dos altos funcionários que se altera, com o surgimento de uma autêntica nobreza de corte, integrada por indivíduos com formação técnica (estenografia ou direito) e exterior à aristocracia romana tradicional. O imperador preferirá nomear para as *dignitates* palatinas e para as prefeituras do pretório, dioceses e governos provinciais, funcionários de carreira que serviam com a corte há mais de dez anos (Am. Marc. XXI, XVI, 3), muitos deles de origem obscura, os quais receberão o título de *clarissimi*, o que, na prática, significará a criação de uma segunda carreira senatorial, composta por *palatini* (Chastagnol, 1992:295)<sup>14</sup>. Os aristocratas de nascimento, entretanto, não estavam

excluídos da possibilidade de compor o ramo civil da administração, desde que estivessem dispostos a participar efetivamente das atividades de governo exercidas pelo *comitatus*, o que, em geral, se dava por meio da função de *comes consistorianus*, o que levou Constâncio a proibir a concessão dessa dignidade a título honorífico aos senadores. Assim, todos os senadores que desejassem fazer carreira na corte deveriam começar como *comites consistoriani*, ou seja, deveriam participar das deliberações do *consistorium*, sem dúvida, como um estágio preliminar para o desempenho de funções mais elevadas (Vogler, 1979:232). Devido ao fato de Constâncio ter reinado por mais de dez anos no Oriente, os seus quadros administrativos provinham basicamente dessa região, situação que não vemos se alterar após 353 (Edbrooke, 1976:41 e ss.).

A valorização dos *palatini* como os principais funcionários do Estado em detrimento dos provinciais não se deveu apenas à concessão do *clarissimato* aos mais graduados entre eles, mas à adoção de um conjunto de reformas envolvendo a chancelaria imperial e as *scholae* dos notários e *agentes in rebus*, que colocava os órgãos regionais sob supervisão direta da corte. A chancelaria imperial era inicialmente formada por quatro *scrinia*: o *a memoria*, encarregado da emissão de atos oficiais, as *adnotationes*, em conformidade com a decisão do imperador; o *ab epistullis*, que respondia às consultas feitas pelos governadores de província e embaixadas das cidades; o *a libellis*, responsável pela recepção dos recursos e demandas dos particulares; e o *a cognitionibus*, o qual controlava os julgamentos realizados na corte. Constâncio fundirá os dois últimos com a denominação de *scrinium libellorum cognitionum* e criará, entre 353 e 361, um quarto *scrinium*, inferior em categoria aos demais: o *dispositionum*, responsável pela organização do deslocamento do imperador e da sua corte. Embora cada *scrinium* possuísse o seu chefe imediato, todos se encontravam sob a supervisão do *magister officiorum* (Chastagnol, 1982:200; Boak & Dunlap, 1924:81-3).

A partir de 354, o *comitatus* legisla, ao que tudo indica, pela segunda vez, no sentido de limitar o uso do *cursus publicus*<sup>15</sup>, proibindo os governadores de província de emitir os passes (*evectiones*) que todos os usuários do *cursus* deveriam apresentar no decorrer do seu deslocamento (*C.Th.* VIII, 5, 5). Doravante, além do imperador, somente o prefeito do pretório e o *magister officiorum* terão autoridade para conceder *evectiones*, as quais, caso fossem

emitidas na corte, eram confeccionadas pelos funcionários dos *scrinia*. Em 357, o *comitatus* proíbe que os prefeitos do pretório emitam *evectiones* para os *agentes in rebus* em missão nas províncias (*C. Th.* VIII, 5, 9). Quatro anos mais tarde, em 358, em uma lei endereçada a Tauro, prefeito do pretório da Itália, Constâncio proíbe que os governadores de província, os vicários ou os próprios prefeitos do pretório nomeiem ou promovam funcionários da sua própria *apparitio*, o que deveria ser feito pelos *scrinia* do palácio, mediante a expedição de um certificado específico de nomeação, a *sacra probatoria* (*C. Th.* VIII, 7, 7). Controlando o sistema de transportes, a chancelaria imperial poderia fiscalizar o deslocamento dos funcionários por todo o território do Império, ao passo que, monopolizando os mecanismos de nomeação, ela interferia na própria composição das administrações regionais, o que representava uma inovação sem precedentes na história romana. Para colocar em prática essas medidas, as quais significavam um aumento das tarefas a serem executadas pelos *scriniarii*, foi necessário aumentar também os seus efetivos. Com tantas responsabilidades a cumprir, os chefes dos *scrinia*, outrora denominados *magistri*, passarão a ocupar o cargo de *proximus*, o que assinala uma elevação da sua categoria, excetuando-se, no entanto, o chefe do *scrinium dispositionum*, que continua a ser um *magister*<sup>16</sup>. Os chefes dos *scrinia* poderiam ser nomeados para o vicariato, enquanto que os seus subordinados (*scriniarii*), uma vez cumprido o tempo normal de serviço, eram candidatos ao governo provincial.

## NOTÁRIOS E “AGENTES IN REBUS”: OS “OLHOS E OUVIDOS DO REI”

UM DOS ASPECTOS MAIS IMPORTANTES do esforço de centralização desenvolvido por Constâncio II durante a sua segunda fase de governo foi o emprego maciço de notários e *agentes in rebus* em missões especiais nas províncias, como supervisores dos funcionários locais e Césares e como controladores da ordem pública. Embora, em princípio, qualquer indivíduo diretamente vinculado ao imperador pudesse desempenhar funções desse tipo (eunucos, *comites*, tribunos das *scholae palatinae*, *rationales*), os notários e os *agentes* foram os mais utilizados na qualidade de delegados, interventores e informantes, o que implicou uma elevação do seu *status* social, assim como ocorre entre os *scriniarii*.

Os *notarii* eram, durante o Alto Império, escravos e libertos imperiais. Sob a Tetrarquia, o posto é ocupado já por homens livres unidos aos *scrinia*, mas sem constituir ainda um corpo especial. Durante a primeira metade do século IV, os notários são estenógrafos de baixa extração, até que, sob Constâncio, os vemos redigindo as atas das reuniões do *consistorium*, ao mesmo tempo que eram empregados em missões especiais que requeriam independência de ação. Nesse momento, eles aspiram já a altos cargos palacianos, como os de *quaestor sacri palatii*, *magister officiorum*, *comes sacrarum largitionum* ou *comes rei privatae* (Delmaire, 1995:48-9). Para Babut (1913:258) e Delmaire (1995:49), o criador da *schola notariorum* foi Constâncio II. Sinnigen (1959:241), no entanto, atribui a Constantino a instituição de um corpo permanente de notários com funções redefinidas e fora da alçada do prefeito do pretório, opinião compartilhada por Teitler (1985:54), que aponta a existência de dois *notarii* conhecidos sob Licínio, o que daria a ele ou a Constantino os créditos pela organização da *schola*<sup>17</sup>. De qualquer modo, sob Constâncio é que passamos a ter informações mais consistentes a respeito dos notários, quando os encontramos sob o comando imediato do *primicerius*, o qual era o responsável não só pelas atividades dos seus subordinados, mas também pelo controle do *laterculus maius*, a relação oficial de todos os cargos de confiança (*dignitates*) do Estado, começando com os *duces* e *praesides*, o que demonstra o quanto os notários já se encontravam distantes da posição de simples estenógrafos<sup>18</sup>. A organização interna do corpo, seu recrutamento, promoção e pagamento se encontravam a cargo do *magister officiorum*, mas, no desempenho das suas funções, os notários não dependiam de ninguém, exceto do imperador, que os comissionava pessoalmente, razão pela qual, para Babut (1913:258), os notários eram os instrumentos de um poder puramente pessoal que se exercia fora da hierarquia administrativa tradicional.

A *schola notariorum* nunca foi muito extensa. Jones (1970:162) calcula que o número de notários em serviço efetivo com a corte, ao longo do século IV, tenha girado em torno de trinta, devendo-se a expansão da *schola* a Constâncio II. De fato, do final do século III até 350, conhecemos cerca de dez notários, ao passo que, entre 350 e 361, temos vinte e dois notários identificados (Vogler, 1979:186). O cargo de notário, no entanto, assumirá

um prestígio cada vez maior ao longo do tempo, sendo cobiçado até mesmo por membros da aristocracia, como Procópio, parente de Juliano e futuro usurpador sob Valente. Sob Constâncio, temos a nomeação de notários para cargos importantes na corte, como o de questor, o que conferia ao agraciado a dignidade senatorial. Será com Constâncio também, em 358, que veremos os notários serem designados pela primeira vez com o título de *tribunus et notarius*, o que evidencia um aumento do seu prestígio (Teitler, 1985:54). Na categoria de *comes et notarius* ou de *tribunus et notarius* (os dois graus superiores da *schola*), o notário cumpre missões especiais fora da corte, o que o habilita a reivindicar a dignidade senatorial.

Os *agentes in rebus*, assim como os notários, também formavam uma *schola* própria. Segundo Aurélio Vítor (*De Caes.* 39.44-5), os *agentes* foram criados por Diocleciano como substitutos dos antigos *frumentarii*, legionários responsáveis pelo abastecimento do exército que desempenhavam igualmente funções de controle sobre o *cursus publicus*. Os *frumentarii*, devido aos abusos cometidos, tornaram-se bastante impopulares, o que determinou a extinção do corpo (Santos Yanguas, 1977:128). Ao que tudo indica, à frente dos *agentes* se encontrava, a princípio, o prefeito do pretório, situação que logo se modificou quando, sob Constantino, todas as *scholae palatinae* passaram para o comando do *magister officiorum* (Boak & Dunlap, 1924:32). Dividida hierarquicamente em cinco graus, de *eques* (o mais baixo) a *ducenarius*, a *schola* dos *agentes in rebus* era liderada por um *princeps*, escolhido, dentre os seus próprios membros, por critérios de antiguidade ou por indicação<sup>19</sup>. Era o *princeps* o responsável pela avaliação dos relatórios dos *deputati*, os *agentes* em missão. Não sabemos ao certo o número dos integrantes da *schola* no século IV, mas, seguramente, o seu corpo, assim como o dos notários, foi aumentado sob Constâncio II, conforme revelam estudos prosopográficos<sup>20</sup>. Por volta de 430, o total dos *agentes* se encontrava fixado por lei em 1.248 (Jones, 1964:578).

Segundo Giardina (1977:71), a atuação dos *agentes* não era restrita aos casos clamorosos de alta traição, existindo antes uma gama de atividades que desempenhavam com o objetivo de supervisionar o funcionamento da administração nos seus diversos níveis e garantir a ordem pública, como, por exemplo, a transmissão de mensagens com rapidez, o controle do

*cursus publicus* e o comando dos *officia* provinciais. A esse respeito, a obra administrativa de Constâncio é de fato inovadora. Durante o seu reinado, os *agentes*, em virtude do aumento dos seus efetivos e dos serviços a cumprir, integrarão um amplo sistema de informações, com a finalidade de tornar mais eficientes as relações entre o *comitatus* e as províncias. O *agens* era por excelência um mensageiro, estando em deslocamento frequente para executar as determinações do governo central e, ao mesmo tempo, manter o imperador a par de tudo o que se passava nas províncias, situação descrita com muita clareza por Libânio, ao interceder com Juliano pela reabilitação do *agens* Aristófanes, o qual havia sido condenado no julgamento de Citópolis, de 359, por crime de magia. Ao tratar da sua competência profissional e da lealdade para com Constâncio, declara Libânio (*Or.* XIV, 13):

Por se tornar um membro dos serviços, embora fisicamente inábil para tais tarefas, ele freqüentemente atravessava o mundo no dorso de um cavalo, e sua contribuição em tempos de crise foi rápida. Nenhuma informação que requeria pronta transmissão nunca demorou a chegar aos ouvidos de Constâncio em razão do atraso da sua parte, a não ser que ele tivesse sido derrubado e ferido, o que em si mesmo era um sinal da sua devoção ao dever.

Mais tarde, na oração fúnebre de Juliano, Libânio (*Or.* XVIII, 135) volta a tratar das funções de um *agens in rebus*:

Um terceiro grupo de desprezíveis subalternos ele [i.é, Juliano] expulsou das portas do palácio, ladrões e malfetores que diriam e fariam qualquer coisa por dinheiro [...] Ostensivamente, eles constituíam uma guarda para evitar que o imperador permanecesse na ignorância de qualquer coisa tramada contra ele.

Os relatos de Libânio não nos deixam dúvidas de que a principal tarefa de um *agens* era ser portador de informações, da corte para as províncias e vice-versa, o que levou alguns autores, como Sinnigen (1959:238), Santos Yanguas (1977:127) e Bowder (1978:48), a tratar a *schola* como uma espécie de serviço secreto, um pouco à moda das agências de inteligência que fizeram tanto sucesso durante a Guerra Fria. Na década de 1980, Drinkwater

(1983:364) propôs uma revisão do papel dos *agentes* sob o governo de Constâncio II, destituindo-os da sua condição de policiais secretos para reforçar a sua atuação como simples mensageiros sem atribuições de espionagem. O principal argumento de Drinkwater é o de que os *agentes* nunca conduziram ou iniciaram uma investigação por conta própria, não desempenhando suas ações de um modo organizado, “científico”, mas exercendo a intimidação arbitrária contra os provinciais, de modo a obter ganhos particulares, o que pouco tinha a ver com a segurança do regime ao qual serviam. A essa altura de seu argumento, Drinkwater se transfere, sem sentir, para um outro nível de análise: o da corrupção dentro do governo.

Afirmar que o sistema administrativo do Baixo Império dava margem a toda sorte de atos de corrupção é uma constatação para a qual não se necessita de um aparato conceitual muito elaborado. As páginas de Amiano estão repletas de casos de intrigas, condenações sumárias de inocentes, venalidade de juízes, subornos e confiscos ilegais de bens, que atestam sem dificuldade os pontos frágeis do sistema (MacMullen, 1991:216 e ss.). O problema, no entanto, não é se os *agentes* agiram de um modo “científico”, organizado, ou se eles foram além da autoridade que lhes competia em determinada situação, mas, sim, o que o Estado esperava deles. Colocando o debate nesses termos, os testemunhos de Libânio e Amiano parecem concordar num ponto essencial: o imperador atribuía grande atenção ao que lhe era reportado pelos seus mensageiros, uma vez que estes, entre outras atividades que pudessem executar, deveriam incluir a vigilância, a observação sobre qualquer ato suspeito e a imediata intervenção, se fosse o caso, principalmente em se tratando da aristocracia e da administração civil e militar, os dois setores com condições efetivas para produzir um golpe de Estado, como atestam a repressão desencadeada por um *agens* de nome desconhecido na Hispânia contra uma casa ilustre (Am. Marc. XVI, VIII, 9) e a denúncia feita pelo *agens* Gaudêncio contra os integrantes do banquete de Sírmio em honra de Africano, governador da Panônia Segunda (Am. Marc. XV, III, 7). Mais que isso, os *agentes*, no exercício das suas funções, possuíam autoridade suficiente para impor a coerção física, o que deu margem a abusos, que Constâncio, em uma lei de 355, procurou coibir, advertindo-os para que não mantivessem pessoas em cárcere privado sem

provas e sem conhecimento dos juízes locais (*C. Th.* VI, 29, 1). Supor que os *agentes* constituíssem um serviço de espionagem nos moldes contemporâneos seria, obviamente, um anacronismo imperdoável, mas considerar que a sua atuação como informantes foi algo acidental e voluntário contraria todas as evidências disponíveis.

A preocupação de Constâncio II em, por um lado, tornar mais rápida a comunicação do *comitatus* com as províncias e, por outro, estabelecer uma vigilância estrita sobre os pontos-chaves da administração que pudesse prevenir qualquer atentado à ordem pública levou-o a implementar duas importantes medidas, ambas de responsabilidade dos *agentes*: o controle do correio imperial, mediante a criação do cargo de *praepositus cursus publicus* (o qual, mais tarde, será conhecido popularmente como *curiosus*) e a designação de um *princeps* da *schola* para supervisionar os atos administrativos dos prefeitos do pretório, na qualidade de chefes de escritório (*principes officii*). Muito se tem debatido sobre a origem dessas duas medidas. Ernest Stein (1959:133) as situava entre 341 e 346, sob o governo de Constâncio II no Oriente. Um pouco depois, Sinnigen (1962:375 e ss.) contestou essa datação, sugerindo que ambas as medidas deveriam ser remetidas ao governo de Constantino antes que ao de Constâncio. A argumentação de Sinnigen, no entanto, além de ser meramente circunstancial, resulta de uma concepção apriorística, segundo a qual os expoentes da construção do *Dominato* são Diocleciano e Constantino. Sendo assim, tudo o que não puder ser atribuído ao primeiro deverá necessariamente pertencer ao reinado do segundo, o que resulta num esvaziamento da capacidade inovadora dos seus sucessores. Assim, os filhos de Constantino teriam governado o Império a partir de uma estrutura administrativa plenamente elaborada pelo pai, cabendo a eles zelar pela sua manutenção. Esse tipo de interpretação ignora o princípio, muito bem exposto por Carney (1971:02), de que:

[...] embora as burocracias para um observador externo pareçam ser imutáveis, quase como estruturas monolíticas estáticas, elas possuem uma espécie de equilíbrio dinâmico. Isso quer dizer que elas estão constantemente substituindo e mudando sua organização interna o melhor possível para enfrentar as pressões que vêm do interior e do exterior.



Sendo inconcebível, do ponto de vista teórico, que Constâncio II tivesse governado por mais de duas décadas com um aparato burocrático elaborado por seu pai, sem produzir aprimoramentos na administração por conta dos novos desafios que teve de enfrentar, entre os quais se incluía a tarefa de governar um império continental sem o auxílio de outros Augustos e sem a devida confiança em seus auxiliares mais graduados, em virtude do ciclo de usurpações da década de 350, restaria ainda demonstrar empiricamente o quanto o seu governo foi inovador em termos político-administrativos. Até o momento, tivemos a oportunidade de constatar a relevância da obra administrativa de Constâncio em diversos setores, seja no emprego dos eunucos como assessores diretos, seja na redefinição do papel do imperador no interior da corte, seja na reforma da chancelaria pública. No que diz respeito diretamente à instituição dos *principes officiorum* e dos *praepositi*, inovações que Sinnigen se recusa a atribuir a Constâncio, o desafio não é insuperável.

No caso dos *principes officiorum*, o autor age basicamente por analogia, pois, como, sob Constantino, funcionários do *officium* da prefeitura de Roma foram enviados para algumas províncias italianas, com o objetivo de controlar a arrecadação em espécie ou os serviços de gabinete dos respectivos governadores, o autor especula que tal medida “pode ter sido parte de um esquema mais geral que Constantino também aplicou aos ‘agentes in rebus’ e aos altos escalões de governo” (1962:375-6), opinião aceita sem reservas por Delmaire (1995:111). Ora, a utilização de enviados especiais com tarefas de investigação e a nomeação de interventores provinciais não são acontecimentos exclusivos do governo de Constantino, como testemunham os antigos *curatores* da época de Trajano<sup>21</sup>. Já o *princeps*, na qualidade de chefe do *officium* da prefeitura do pretório, possuía a obrigação de referendar todos os atos emanados do prefeito, o que representava um controle inédito sobre as ações de um alto funcionário. Na falta de uma evidência mais sólida sobre o surgimento dos *principes* na época de Constantino, devemos retornar a Amiano Marcelino, no qual, em 355, encontramos pela primeira vez um *princeps* chefiando o *officium* de um prefeito do pretório. A personagem em questão é Rufino, chefe dos *apparitores* da prefeitura do pretório da Ilíria (Am. Marc. XV, III, 7-8). É a ele que Gaudêncio

apresenta a denúncia de conspiração contra os participantes do banquete oferecido em honra de Africano, governador da Panônia Segunda. Rufino se encarregou de transmitir pessoalmente as informações ao imperador e, como recompensa, foi reconduzido ao cargo por mais dois anos, o que parece situar sua nomeação em 354. Com Constâncio, a prática de se designarem *principes* para supervisionar os *officia* regionais permanecia ainda limitada às prefeituras do pretório. Mais tarde, ela será estendida para os escritórios mais importantes da administração civil e militar (prefeituras de Roma e Constantinopla, proconsulados da África e da Acaia, o comitatus do Oriente, a prefeitura do Egito, dioceses e alguns comandos militares orientais, cf. Jones, 1964:579). Após ter desempenhado as funções de *princeps*, o *agens* não mais retornava à *schola*, recebendo, em geral, o governo de uma província (Giardina, 1977:54).

A nomeação dos *agentes* como *praepositi* para supervisionar a correta utilização do *cursus publicus* pelos portadores das *evectiones* é atestada de maneira irrefutável por uma lei de 356 endereçada a Tauro, prefeito do pretório da Itália, reiterando uma determinação anterior de que somente os *agentes in rebus* nomeados pela corte teriam direito a controlar as *evectiones*, em detrimento dos *praefectiani* (os subordinados do prefeito do pretório) e dos funcionários sob a jurisdição dos vicários (*C. Th.* VI, 29, 2). Como assinala Vogler (1979:203), os termos da legislação, ao tentarem dirimir um conflito de competência entre a corte e a administração regional, evidenciam a sua implementação recente, pois sabemos que os prefeitos do pretório eram os encarregados originais do controle do *cursus publicus* por meio dos seus *praefecti vehiculorum* (Boak & Dunlap, 1924:74). A favor da precedência de Constantino, Sinnigen (1962:377) cita apenas a existência, sob esse imperador, de alguns oficiais da corte que teriam cumprido, a partir de 319, uma certa supervisão sobre o *cursus publicus* e a existência de um *agens* dito *curiosus*, Flávio Valeriano, no Egito, em 335, o que se há de convir que é muito pouco para se pensar numa centralização do controle do *cursus* já a partir de Constantino. Em primeiro lugar, porque os oficiais citados na lei de 319 (*memoriales* e *palatini*) são correlatos dos *praefecti vehiculorum* que mencionamos, numa situação na qual as prefeituras do pretório regionais não se encontram ainda criadas, e, em segundo lugar,

porque *curiosus* é um termo genérico para designar pessoas indiscretas, espões, de modo que qualquer *agens*, mesmo não sendo um *praepositus*, poderia ser tido em princípio como *curiosus*. Somente sob Constâncio, na supracitada lei de 356 endereçada a Tauro, é que o termo *curiosus*, de origem popular, será pela primeira vez empregado como sinônimo de *praepositus cursus publicus*. Considerando-se que a primeira indicação segura da existência de um *agens in rebus et praepositus cursus publici* provém de uma inscrição da década de 340-350 (C.I.L., X, 7200), não há maiores impedimentos para se aceitar que Constâncio seja o responsável pela centralização no controle do *cursus publicus*.

A reforma do *cursus publicus* representava uma importante medida centralizadora ao pretender otimizar a sua utilização por emissários do poder central, o que, por um lado, evitaria a sua sobrecarga, deixando-o livre para que pudesse ser utilizado com maior eficiência em benefício do Estado e, por outro, dificultaria a transmissão de informações por pessoas não autorizadas. De fato, num império de dimensões continentais como era o romano, a agilidade e confiabilidade das informações transmitidas eram de máxima importância para a segurança do Estado e o funcionamento satisfatório da máquina de governo, de modo que qualquer tentativa por parte do governo central de interferir no funcionamento do *cursus publicus* significava, em última análise, um aumento direto do poder do imperador (Carney, 1971:15).

Segundo Chauvot (1988:127 e ss.), no Baixo Império, existiam mensagens oficiais denominadas *nuntii* ou *relationes* (cujo destinatário era, em geral, o imperador) e os *rumores*, as mensagens orais que quase sempre se antecipavam às comunicações formais. Num contexto de guerra endêmica e de constantes tentativas de usurpação, como foi o da década de 350, *rumores* e *nuntii* imprecisos, omissos ou deturpados poderiam ter implicações altamente negativas, sendo a mais óbvia o deslocamento injustificado de tropas e o apoio precipitado de regiões a prováveis usurpadores. Uma solução para regular os mecanismos de difusão de informações encontrada por Constâncio II foi multiplicar os efetivos dos *agentes in rebus* e enviá-los às províncias como mensageiros e inspetores do *cursus*, ao mesmo tempo que *agentes* e notários eram encarregados de

vigiar de perto, mas com uma certa discrição, o desempenho de alguns altos funcionários, reduplicando os *nuntii* por eles elaborados, como veremos no caso de Gaudêncio com Juliano, nas Gálias (Am. Marc. XVII, IX, 7). A institucionalização do controle exercido pelo *comitatus* sobre os altos funcionários durante o governo de Constâncio só se dará, entretanto, no caso específico da prefeitura do pretório, com os *principes officiorum*. Para os demais, prevalecerá a atuação do emissário encarregado de reportar o que viu e ouviu aos poderes centrais, mas sem capacidade de intervenção direta na esfera de competência do dignitário em questão.

## O CONTROLE SOBRE A ADMINISTRAÇÃO REGIONAL

SOB O REINADO DE CONSTÂNCIO II, a administração pública se divide em dois grandes ramos paralelos: de um lado, temos o *comitatus*, responsável pelo volume da legislação e pela definição da agenda de governo, e, de outro, as prefeituras do pretório, as quais adquirem uma conotação regional, a partir da década de 340. Durante o governo de Diocleciano, verificamos ainda a organização do *praetorium*, do Estado-maior responsável por assuntos civis e militares, aos moldes do Alto Império, com dois prefeitos encarregados de auxiliar o imperador em todas as tarefas da administração civil, além de exercer o comando direto sobre tropas acantonadas em Roma e na Itália (Chastagnol, 1982:188). Após a vitória sobre Maxêncio, Constantino não apenas dissolveu as coortes pretorianas, mas iniciou a reforma da própria prefeitura do pretório, repartindo muitas das suas atribuições entre novos cargos por ele criados. O comando das *scholae palatinae*, a guarda pessoal do imperador, herdeira dos *equites singulares* do século III (Babut, 1913:262) e que agora substituía definitivamente os pretorianos, foi transferido para as mãos do *magister officiorum*, o qual controlava também os *scrinia* da chancelaria, embora ainda subordinado ao prefeito do pretório<sup>22</sup>. Já com a criação do *comitatus*, do exército móvel de campanha, Constantino instituiu também os *magistri militum*, generais responsáveis pela sua liderança, subdivididos em *magister equitum* e *magister peditum* (Berchem, 1952:109), fazendo com que os prefeitos percam para sempre a sua competência militar. O que se estava produzindo aos poucos era a desmilitarização da prefeitura

do pretório, a conversão do seu titular num funcionário civil, ainda que o mais importante de todos<sup>23</sup>. Constantino nomeia prefeitos do pretório para acompanhar os Césares, quando os envia a governar circunscrições territoriais, no final do seu governo. Por essa época, o prefeito do pretório é o principal assessor administrativo do imperador. Superior aos vicários, governadores de província e comandantes militares, o prefeito do pretório administra a maior parte da arrecadação da anona mediante a fixação das *indictiones*, do montante de imposto *in natura* devido ao tesouro, sendo, por extensão, o responsável pelo pagamento dos funcionários e das tropas acantonadas nos limites da sua prefeitura (Piganiol, 1972:358). Ele é encarregado de divulgar e fazer cumprir as decisões imperiais, tendo competência para promulgar editos que tornem mais fácil a aplicação da lei em nível local e possui sempre competência para emitir *evectiones* (Jones, 1970:173). Além disso, a partir de 331, ele é *vice sacra iudicans*, ou seja, representa uma corte de apelo equivalente à do imperador (Millar, 1992:515).

Embora Palanque, apoiando-se em Zóximo (II, 32-33) e em uma inscrição, situada entre 335 e 338, encontrada em Ain Tebernak, a qual atesta a existência de quatro prefeitos do pretório, tenha proposto, em 1933, que a criação das prefeituras do pretório regionais era obra de Constantino, opinião seguida, entre outros, por Stein (1959:117) e Chastagnol (1982:251), essa afirmação foi recentemente revista por Barnes (1992). De fato, ao contrário do que pensava Palanque (1933:14), na fase final do governo de Constantino, os prefeitos do pretório continuavam a ser, na corte dos Césares, o que eles haviam sido durante mais de duas décadas: os auxiliares mais graduados do ramo civil da administração, unidos ao *comitatus*. Entretanto, quando, em 340, Constante assumiu o controle das Gálias, da Hispânia e da Bretanha, territórios outrora pertencentes a Constantino II, ele nomeou um prefeito do pretório para administrá-las. Em 342-343, por ocasião da sua expedição à Bretanha, Constante transformou o seu antigo prefeito do pretório em dois, um administrando o Ilírico e outro, a Itália, de maneira que, em 345, constatamos já a existência de três prefeituras do pretório regionais: a das Gálias, a da Itália e a do Ilírico, com sedes em Trier, Milão e Sírmio, respectivamente. Mais tarde, com a morte de Galo, em 354, e a necessidade de Constâncio permanecer por mais tempo no Ocidente, foi a vez de o

Oriente receber uma prefeitura do pretório regional, com sede em Antioquia, administrada por Estratégio Musoniano (Barnes, 1992:251 e ss.).

De acordo com Amiano Marcelino (XXI, XVI, 3), os prefeitos do pretório, durante o reinado de Constâncio, exerceram uma autoridade incontestável sobre os ramos civil e militar da administração. Recrutados, em sua maior parte, entre elementos orientais, muitos dos quais pertencentes aos quadros palacianos ou com uma vasta experiência nas administrações regionais (Edbrooke, 1976:53)<sup>24</sup>, os prefeitos do pretório possuíam um poder que o *comitatus* não poderia deixar sem controle, ainda mais num contexto de criação de verdadeiros vice-reinados, como eram as prefeituras do pretório regionais. De fato, Fábio Ticiano, prefeito das Gálias sob Constante, havia prontamente tributado apoio a Magnêncio, o que lhe valeu a nomeação para a prefeitura de Roma, em fevereiro de 350 (Barnes, 1992:256). Por volta de 353, Flávio Filipo, prefeito do pretório de Constâncio, foi licenciado, ao que tudo indica por se haver portado mal na qualidade de embaixador diante de Magnêncio (Swift & Oliver, 1962:261). Em 354, Vulcácio Rufino, tio materno de Galo, que já havia sido prefeito do pretório da Itália sob Constante, ocupava então a prefeitura do pretório das Gálias quando, por temor de que ele pudesse vir a apoiar o sobrinho numa possível conspiração, membros da corte tentaram eliminá-lo, enviando-o para negociar com algumas tropas amotinadas pela falta de víveres durante a expedição contra os alamanos. Vulcácio Rufino, entretanto, saiu-se bem da sua missão. Logo depois, é demitido do cargo (Am. Marc. XIV, X, 4-6). Seguramente, não é por obra do acaso que os *principes dos officia* dos prefeitos do pretório surgem, pela primeira vez na história, por essa época. Para o governo central, tornava-se imprescindível supervisionar de perto as atividades de funcionários tão poderosos.

Ao lado dos prefeitos do pretório, os *magistri militum* representavam um risco constante para o imperador, sendo necessário igualmente neutralizar a sua ação. Amiano Marcelino (XXI, XVI, 3), ao traçar o perfil do reinado de Constâncio, elogia-o por ter mantido uma distinção estrita entre a hierarquia civil e a militar, mediante o controle das pretensões dos soldados, e por ter sempre considerado a experiência dos veteranos na promoção dos oficiais. Durante todo o governo de Constâncio, só conhecemos um caso de superposição de atividades civis e militares nas mãos de um único

indivíduo: Laurício, *comes et praeses* da Isáuria, que, em 359, é designado para auxiliar o *quaestor sacri palatii* Leonas nos trabalhos de presidência do concílio de Selêucia (Soz., IV, 22, 2). Por uma lei de 357 enviada a Tauro, prefeito do pretório da Itália, Constâncio adverte o *comes militaris rei per Africam constitutus* a não distribuir a anona sem a autorização do vicário (*C.Th.* VII, 4, 3). De 350 a 361, dos oito particulares que assumiram o consulado, somente Arbício, *magister equitum praesentalis*, era militar (Vogler, 1979:242), ao passo que, durante todo o governo, nenhum *dux* obteve a dignidade de *clarissimus* (Am. Marc. XXI, XVI, 2).

Analisando o papel das intrigas da corte narradas por Amiano Marcelino durante o governo de Constâncio II, Blockley (1980:471 e ss.), em um estudo extremamente sugestivo, conclui que o principal objetivo dos ataques desencadeados pelo *comitatus* contra os generais era enfraquecer a sua posição, de modo a suprimir qualquer ameaça de sublevação. Arruinando a reputação dos generais e impedindo que permanecessem muito tempo em contato com uma determinada região, mediante a sua transferência constante de um lado para outro do Império, buscava-se minar as suas bases de apoio. Os principais atingidos por essa política, na década de 350, foram Ursicino, Silvano, Barbácio e o todo-poderoso *magister equitum* Arbício. Assim, o que estava em jogo nesse momento era muito menos a “desconfiança” de um imperador ou as ambições desenfreadas dos *palatini* do que uma determinada estratégia, que colocava os militares sob o controle direto dos elementos civis integrantes do *consistorium*. O sentimento de preponderância dos funcionários civis sobre os militares encontrou a sua mais viva expressão na seguinte declaração do *comes sacrarum largitionum* Úrsulo a Constâncio, diante dos destroços de Amida, arrasada pelos persas, em 359: “Observe com que coragem as cidades são defendidas por nossos soldados, para cuja abundância de pagamento a riqueza do Império já se tornou insuficiente” (Am. Marc. XX, XI, 5). Por essa insolência, Úrsulo mais tarde pagaria com a vida, diante do Tribunal de Calcedônia, o qual condenou diversos membros civis do *comitatus* de Constâncio (Am. Marc. XXII, III, 7).

Após o aumento significativo do número de províncias, por Diocleciano, os governadores, na qualidade de *correctores*, *consulares*, *praesides* ou procônsules

passaram a ser os representantes mais recorrentes da autoridade pública por todas as localidades do Império, exercendo múltiplas funções administrativas com o auxílio dos conselhos municipais. A sua atuação, entretanto, era especialmente relevante em nível judiciário, uma vez que o governador era, por excelência, um *iudex*, julgando em primeira instância tanto em matéria civil quanto criminal, com o auxílio de funcionários especializados, integrantes da sua *apparitio*<sup>25</sup>. Como vimos, Constâncio II, ao redefinir as atribuições efetivamente exercidas pelo imperador, praticamente suprimiu a possibilidade de a corte agir como tribunal de primeira instância, delegando essa função aos governadores de província, o que, sem dúvida, dava margem a toda espécie de arbitrariedades, razão pela qual Mamertino (*Grat. Act.* IV) os qualifica como ladrões abomináveis (*nefarii latrones*). A solução encontrada pela corte para manter os governadores de província sob controle foi reforçar o direito de apelo à disposição dos interessados, por meio de leis específicas. Em 343, dirigindo-se ao vicário da Ásia, Constâncio proíbe terminantemente que sejam recusadas a recepção e a transmissão dos *libelli* apelatórios tanto por parte dos governadores quanto do seu *officium* (*C.Th.* XI, 30, 22), encontrando-se ambos sujeitos, de modo inédito, a uma pena pecuniária pelo descumprimento da lei, preceito que é reiterado, em 355, com a imposição de multas superiores (*C.Th.* XI, 30, 25)<sup>26</sup>. Os apelos, desde que formulados somente ao término do processo, poderiam ser dirigidos aos procônsules, vicários, prefeitos do pretório ou ao próprio imperador, de acordo com as condições do apelante (Jones, 1964:481). A disposição em manter sob controle a atuação dos governadores de província pode ser detectada também, em 356, num edito no qual Constâncio os impede de realizar arrecadações suplementares sem autorização do prefeito do pretório e da casa imperial, sob pena de receberem uma onerosa sanção pecuniária: os governadores pagariam o dobro do valor exigido e o seu *officium*, o quádruplo. As multas assim fixadas seriam recolhidas pelo escritório do *comes sacrarum largitionum* (*C.Th.* XI, 16, 7).

## OS CÉSARES

O CICLO DE USURPAÇÕES INAUGURADO POR MAGNÊNCIO, entre outras alterações que produziu na estrutura administrativa do Império, possibilitou



o retorno do cargo de César, o qual, desde 337, havia sido abolido, devido à nomeação dos herdeiros como Augustos. O desaparecimento de Constantino II resultou num aumento significativo do território controlado por Constante, mas as exigências de governo, igualmente ampliadas, foram cumpridas, como vimos, por intermédio das prefeituras do pretório regionais e não da criação de um colégio imperial através da nomeação de um César, o que se justifica, se considerarmos que a defesa das fronteiras ocidentais contra os invasores germanos por Constante e seus generais não apresentava maiores complicações. No início de 351, entretanto, Constâncio vivia uma situação bem diversa. A batalha de Mursa, no outono próximo, assinalaria apenas o início da campanha contra Magnêncio, o qual dominava, com o auxílio de Decêncio, todo o Ocidente. Constâncio, antevendo a necessidade de permanecer no Ocidente por um tempo relativamente longo e consciente da ameaça representada pela Pérsia na fronteira oriental, resolveu, em março, conceder o título de César a seu primo Galo, conforme já mencionamos. Mais tarde, em 354, por diversas arbitrariedades cometidas, o César será julgado sumariamente e executado, em Pola, na presença de emissários do imperador.

À eliminação de Galo se seguiu a nomeação de um prefeito do pretório regional para o Oriente, Estratégio Musoniano, o primeiro a ocupar o cargo (Am. Marc. XV, XIII, 1). Sua nomeação significava que Constâncio estava expandindo a nova instituição, já em vigor no Ocidente, para o seu antigo território, num momento em que a Pérsia, ocupada com a ameaça quionita, não exigia esforços militares de maior envergadura. A situação nas Gálias, porém, era bastante diferente. Segundo se depreende da narrativa de Zózimo (II, LIII, 3), Constâncio, como parte da sua estratégia de combate a Magnêncio, havia, em 352, lançado os alamanos de Conodomário contra a região renana controlada por Decêncio, o que resultou na pilhagem e destruição de diversas cidades gaulesas (Am. Marc. XVI, XII, 1-4). A vitória contra Magnêncio havia custado o sacrifício das Gálias, razão pela qual Constâncio nomeia Silvano *magister peditum* e o encarrega de defender a região devastada pelos bárbaros (Am. Marc. XV, V, 1-2). Em setembro de 355, porém, o desaparecimento súbito de Silvano, após a sua tentativa frustrada de usurpação, se, por um lado, resguardava a unidade do Império, por outro, trazia novamente a primeiro plano a

segurança das Gálias, o que levou o imperador a nomear Juliano como César, em novembro do mesmo ano, e designá-lo para dar combate aos invasores (Am. Marc. XV, VIII, 1-3). Tanto no caso de Juliano como no de Galo, a nomeação dos Césares se deveu a imperativos de ordem militar, quando o governo central necessitou proteger regiões ameaçadas por perigos extremos.

O título de César tradicionalmente fazia parte da nomenclatura oficial dos imperadores romanos e, mesmo no Baixo Império, a despeito da tendência a substituí-lo por *dominus noster* nas inscrições, continuou a ser mencionado na epigrafia, precedendo o nome do Augusto (Laffranchi, 1930:182), fato ainda constatável sob Constâncio II, que numa inscrição de 354, encontrada em Sirmio, é dito *Imperator Caesar* (Chastagnol, 1969:141-2). No Baixo Império, porém, o mesmo título poderia indicar que o seu detentor era um candidato legítimo à sucessão imperial ou que fora admitido como corregente perante um ou mais Augustos, portadores de uma dignidade superior à sua, sendo que, em ambos os casos, o César carecia de soberania, ou seja, do direito de promulgar leis e de nomear auxiliares e funcionários por conta própria (Palanque, 1944:48). Durante a Tetrarquia, em que pese a preponderância de Diocleciano dentro do colégio imperial, os Césares foram dotados de uma ampla autonomia, de acordo com uma ideologia que exaltava a concórdia e a equivalência entre os tetrarcas, o que pode ser constatado por intermédio da simetria das representações dos quatro imperadores (Rees, 1993:182-3) e pelo fato de todos terem revestido os mesmos títulos militares, independentemente da realização de campanhas em comum (Arnaldi, 1977:99).

Os Césares de Constantino, por sua vez, aparecem muito mais como aspirantes ao governo do Império do que como auxiliares diretos do imperador, principalmente devido à sua juventude. Crispo e Constantino II só obtêm o título em função de um acordo com Licínio, segundo o qual o filho deste, Liciniano, também seria proclamado César. O que se impunha então era a necessidade de regular antecipadamente a sucessão e não a repartição de tarefas de governo propriamente ditas, mesmo porque Crispo na época tinha cerca de doze anos e o seu irmão não havia completado ainda o primeiro ano de vida. Constâncio II e Constante, por sua vez,

também serão nomeados Césares muito jovens, o primeiro com sete anos e o segundo com treze, o que significava para eles o início do aprendizado das tarefas de governo, tendo como preceptores os prefeitos do pretório. A nomeação dos Césares exigia, assim, que os mesmos se submetessem a uma pedagogia especial, que lhes desse condições de, mais tarde, assumirem a púrpura, conforme declara Libânio no seu Panegírico a Constâncio II e Constante (*Or.* LIX, 43-5):

Quando parecia que eles haviam gozado da sua companhia pelo tempo devido, assim como uma águia treina seus filhotes para voar, ele lhes concedeu os seus poderes e os enviou, um para guardar o Oriente e o outro o Ocidente. E ele o fez por três razões importantes. Primeiro, ele desejava que os bárbaros que habitavam ambas as fronteiras fossem reprimidos por força do medo daqueles contra eles enviados. [...] Em segundo lugar, ele não julgou correto que seus filhos passassem o tempo em completa segurança e permanecessem despreocupados dos assuntos de guerra, mas que eles tivessem algo com o que se preocupar. Em terceiro lugar, e essa é a razão mais importante, ele sabia que podia avaliá-los melhor à distância.

Na continuação do seu discurso, Libânio (*Or.* LIX, 46) menciona que os príncipes não traíram a confiança de seu pai, comunicando-lhe previamente todas as decisões a serem tomadas, o que permitiu a Constantino se gabar mais da sua prole do que dos troféus da vitória. Por indicações epigráficas, sabemos também que Constantino, embora mantendo seus filhos sob controle estrito, julgava-os dignos de assumirem os *cognomina* obtidos em campanhas conduzidas por eles próprios, como convinha a futuros Augustos<sup>27</sup>. Já, sob Constâncio, encontramos os Césares numa posição completamente diferente da dos seus homônimos anteriores, uma vez que Galo e Juliano não eram nem regentes dotados de ampla liberdade de ação, como os Césares da Tetrarquia, nem herdeiros diretos do Augusto reinante, como eram os filhos e o sobrinho de Constantino. Na realidade, apesar de tecnicamente serem considerados como soberanos, subscrevendo as leis emanadas de Constâncio e recebendo uma cunhagem própria, o processo de centralização do governo na década de 350 era tão intenso que eles serão muito mais úteis pela tradição que fazia do César o representante mais ilustre

da majestade imperial depois do Augusto do que pelo exercício de poderes políticos efetivos. A bem da verdade, se retirarmos de Galo e de Juliano o direito secular de ter os seus nomes inscritos nas leis e nas moedas e o fato de possuírem uma corte a seu serviço, sua posição no governo se equipara à de um alto funcionário sujeito às mesmas limitações impostas pelo *comitatus*.

Proclamados Césares por motivos de ordem militar, Galo e Juliano estavam sujeitos à supervisão permanente dos funcionários colocados com eles. O prefeito do pretório Talássio mantinha Constâncio informado de todos os movimentos de Galo, ao passo que o notário Gaudêncio foi designado para supervisionar de perto as ações de Juliano nas Gálias (Am. Marc. XIV, I, 10 e XVII, IX, 5). Ambos, por sua vez, dependiam do prefeito do pretório para assuntos de ordem administrativa, assim como se dava com os *magistri militum*. Domiciano, ao ser enviado para substituir Talássio, comporta-se com uma arrogância excessiva diante do César, ameaçando-o com a supressão do fornecimento de víveres à corte, se ele não atendesse prontamente às ordens de Constâncio para se dirigir a Milão, o que levou Galo a determinar a sua prisão imediata (Am. Marc. XIV, VII, 11). O *quaestor* Mônio se opõe com veemência à decisão de Galo, nos seguintes termos: “Você, que não é dotado de poderes sequer para nomear um ‘curator’ municipal, como pode se aventurar a matar um prefeito do pretório?” (Phil. III, 28). Por essa declaração, Mônio será executado, juntamente com Domiciano. Juliano, nas Gálias, será igualmente desafiado pela autoridade do prefeito do pretório. Segundo Amiano (XVII, III, 1-4), revendo os cálculos do imposto, Florêncio teria constatado um *deficit*, o que lhe permitia realizar uma arrecadação suplementar, para desespero dos contribuintes. Juliano, ao tomar conhecimento das intenções do prefeito, intervém, com o objetivo de demovê-lo da ideia, o que provoca a irritação de Florêncio, uma vez que era a ele que Constâncio havia confiado a supervisão de todos os assuntos administrativos. O César se desdobra para convencer o prefeito, o qual, mais tarde, retorna com a proposta da *superindictio* para ciência de Juliano, que se recusa a aceitá-la. Abre-se aqui um conflito de competência, que não será jamais solucionado. Mais tarde, quando Constâncio decidir retirar parte das tropas que davam apoio a Juliano nas Gálias, este enviará um comunicado urgente a Florêncio, que se encontra então em Viena, para

que retorne, ameaçando depor o título de César, caso não seja atendido. A ameaça é vã. O prefeito possui autonomia suficiente para se opor a Juliano (Am. Marc. XX, IV, 6-8).

Os Césares, assim como os mais importantes funcionários civis e militares da administração provincial, possuíam competência para julgar como tribunal de primeira instância ou de apelo. Juliano exerceu uma intensa atividade judicial durante o período em que esteve nas Gálias, dividindo o seu tempo entre as expedições militares e as atividades do tribunal, uma vez que havia declarado “guerra eterna contra a corrupção” (Mam. *Grat. Act.* IV). O empenho de Juliano em exercer a justiça era tanto que, mais tarde, Gregório de Nazianzo (*Or.* V, 20) o acusará de tentar se promover dessa maneira. Galo provavelmente exerceu o mesmo direito, embora não tenhamos evidências explícitas disso. De qualquer modo, o César, em diversas ocasiões, valeu-se da sua autoridade para impor sentenças arbitrárias em casos de conspiração e, embora não tenha participado do tribunal que julgou os acusados do roubo do manto de púrpura, em 353, exerceu uma considerável influência sobre os juízes, para que condenassem os réus, fato que alarmou Ursicino (Am. Marc. XIV, IX, 3-6)<sup>28</sup>. Galo, agindo com extrema ousadia, determinou a execução dos dois Apolinários, pai e filho, quando o tribunal havia decidido apenas pelo exílio, mais um motivo a ser computado entre aqueles que desencadearam a sua ruína (Am. Marc. XIV, IX, 8).

Afora as suas atividades judiciárias e administrativas, as principais responsabilidades de um César eram, sem dúvida, de caráter militar, servindo como um fator de aumento do prestígio de Constâncio em uma região que apresentava sérios problemas de defesa, ao mesmo tempo que dividia o comando com os generais, de modo a impedir novas usurpações (Blockley, 1980:478)<sup>29</sup>. É bem verdade que, inicialmente, Juliano esteve submetido do ponto de vista militar ao *magister equitum* Marcelo, fato que não deve ser atribuído à desconfiança do imperador, mas, sim, à falta de experiência do César em assuntos militares, tanto que, após as campanhas vitoriosas de 356-357, quando Juliano recupera Colônia, e a ruína subsequente de Marcelo, o imperador não hesita em conceder-lhe o supremo comando das tropas (Am. Marc. XVI, VII, 1-3). Como general, entretanto, Juliano se encontra submetido a um estrito controle. Além de ter sua atuação limitada

por Florêncio e de ser vigiado de perto por Gaudêncio, Pentádio e Paulo (*Or.* V, 10), o César não podia distribuir gratificações a seus soldados como uma forma de evitar que se criasse um vínculo de lealdade entre ele e seu exército (*Am. Marc.* XVIII, XI, 1). Por suas vitórias nas Gálias, jamais pôde revestir os *cognomina* correspondentes, os quais foram reservados apenas a Constâncio (*Arnaldi*, 1977:101). A retumbante campanha de Argentorato, na qual Juliano derrotou uma coalizão de sete reis alamanos liderados por Conodomário, foi a razão do terceiro e último triunfo celebrado por Constâncio em Sírmio, sem a presença do César. Juliano (*Or.* V, 8), na sua epístola ao senado e ao povo de Atenas, declarará ter concedido de boa vontade a glória do triunfo de Argentorato a Constâncio, embora a realidade seja bem outra.

De acordo com Blockley (1972:452), “o conceito de Constâncio acerca do ofício de um César era, ao menos no caso de Juliano, como uma espécie de assistente militar do imperador, possuindo apenas poderes delegados e não claramente definidos”. Na realidade, tanto Galo quanto Juliano, tendo sido nomeados num contexto de acirramento da centralização imperial, por causa dos novos desafios políticos advindos da eliminação de Constante, cumpriam as funções de assistentes militares de Constâncio, na qualidade de *funcionários* imperiais e não de corregentes ou aspirantes em potencial ao trono, como a tradição romana em torno do título nos induziria a pensar. Constâncio, ao solicitar a Galo o seu comparecimento imediato diante da corte em Milão, argumentava, de um modo muito particular, que “a Diocleciano e a seu colega, os Césares obedeciam como funcionários (‘apparitores’) e não tinham residência fixa, mas corriam de um lado a outro do Império” (*Am. Marc.* XIV, XI, 10). Ainda de acordo com Amiano Marcelino, Juliano “era obrigado, como um ‘apparitor’, a levar tudo o que fazia ao conhecimento do Augusto” (*Am. Marc.* XVII, XI, 1). Mediante tais exemplos, percebemos o quanto os Césares de Constâncio se encontravam subordinados ao poder central, equiparando-se, na prática, aos demais funcionários, embora com um prestígio muito maior.

## O “EPISCOPUS EPISCOPORUM”

A AÇÃO POLÍTICA DE CONSTÂNCIO SOBRE A IGREJA foi extremamente intensa, tendo o seu governo desenvolvido um padrão específico de

relações entre Estado/Igreja que se afasta em larga medida daquilo que se observa no período precedente, quando Constantino, embora intervindo nas disputas eclesiásticas, deixou sempre aos bispos uma ampla margem de autonomia. Com Constâncio, entretanto, a situação é completamente outra, pois o imperador entende que os assuntos religiosos são prioritários para a estabilidade da *Res Publica*, esforçando-se ao máximo para obter a unidade do credo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos bispos, os quais passam a ser considerados, não como integrantes de uma associação distinta do Estado, mas como autênticos representantes do poder imperial, ao mesmo tempo que o *basileus* se autoproclama *episcopus episcoporum*, assumindo, assim, uma evidente autoridade eclesiástica e buscando converter os membros da hierarquia sacerdotal em seus auxiliares diretos (Pietri, 1987:149). O que constatamos, durante o governo de Constâncio II, é, na realidade, a tentativa de acoplar a burocracia cristã ao Estado, de converter o clero cristão em um sustentáculo da política imperial, o que significava aumentar o poder de intervenção do imperador com o auxílio de uma instituição que se constituiu fora do Estado, mas que possuía uma extraordinária capacidade de penetração nas comunidades locais<sup>30</sup>. A possibilidade de ter à sua disposição uma instituição de caráter praticamente universal era por demais tentadora para Constâncio, o qual se esforça por submeter a Igreja como parte da sua obra centralizadora.

Diversos autores têm-se referido amiúde à política religiosa de Constâncio, nos termos de fundação da primeira experiência cesaripapista da história, o que não deixa de ser assunto de controvérsias<sup>31</sup>. O próprio termo “cesaripapismo”, como esclarece Dagron (1996:290-1), é de utilização discutível, uma vez que comporta uma forte conotação pejorativa. Formulado pelos ocidentais para definir a submissão da Igreja oriental ao *basileus* de Bizâncio, o conceito exprimia muito mais o desejo de independência dos papas diante do poder secular dos reis ocidentais, mediante a denúncia das pretensões do imperador bizantino em controlar uma entidade completamente autônoma como era a Igreja, do que o verdadeiro teor da relação Estado/Igreja na sociedade bizantina. De qualquer modo, o cesaripapismo traduz sempre uma relação de sujeição do poder religioso ao poder laico, o qual se vale da força para interferir em

uma área de competência que não é a sua. Os pressupostos subjacentes ao emprego do conceito nos habilitam de antemão a descartá-lo quando se trata de avaliar a interferência de Constâncio sobre a Igreja do seu tempo, pelo simples fato de que a distinção teórica entre autoridade religiosa e autoridade secular no Baixo Império, a despeito do que pensa Gaudemet (1958:270), não é uma realidade *política*, mas apenas um desejo de alguns setores do episcopado, principalmente no Ocidente. De fato, os rudimentos do que mais tarde virá a constituir o direito canônico medieval só começam a ser formulados no final do século IV, justamente como resultado da nova posição da Igreja diante do Estado (Gwatkin, 1939:178). As primeiras manifestações de um *ius ecclesiasticum* independente remontam às duas últimas décadas do século, com as epístolas papais (*decretales*) elaboradas por Sirício, prescrevendo aos bispos do Ocidente a conduta a seguir em diversos assuntos (Daniélou & Marrou, 1984:315).

A Igreja, não se pode negar, havia, durante aproximadamente trezentos anos, vivido à margem do reconhecimento público, o que a dotava de uma notável independência ante o poder imperial. Durante esse tempo, os cristãos definiram os cânones da sua fé em contraste com o paganismo, construíram uma hierarquia religiosa cada vez mais rígida e se expandiram por todo o território do Império, de modo que, no dia seguinte ao término da Grande Perseguição, podiam oferecer a Constantino não apenas os serviços do seu Deus grandioso e onipotente, mas também os dos seus santos e bispos, os intermediários entre o imperador e as comunidades cristãs disseminadas por todo o mundo romano, razão pela qual a corte será um polo de atração para os bispos, assumindo progressivamente uma irreversível conotação cristã (Hunt, 1989:88). Paralelo a isso, o imperador começava a conceder imunidades aos clérigos, a construir magníficos templos e a cumular de riqueza a Igreja, transferindo para ela os benefícios que há séculos haviam sido exclusividade dos sacerdotes pagãos, ao mesmo tempo que usava o peso da sua autoridade e o seu poder de coerção para garantir a unidade da fé, como vemos no episódio da luta contra o donatismo e o arianismo. Com Constantino, entretanto, a relação do poder imperial com os bispos é menos conflituosa, na medida em que o imperador lhes reconhece o direito de desenvolver uma ação



própria, não mediatizada pela corte, a qual somente se pronuncia para executar as decisões dos próprios bispos, reunidos em concílio. Embora, em tese, Decker (1980:148) esteja correto, ao afirmar que a conduta de Constantino com relação ao cristianismo não era radicalmente distinta daquela assumida diante do paganismo, uma vez que o imperador legislava do mesmo modo para ambos, não é menos verdade também que Constantino evitou ao máximo se intrometer nas discussões teológicas, na pauta dos concílios e na nomeação dos bispos (Barnard, 1974:136), considerando-se dentro da *ecclesia* na qualidade de décimo terceiro apóstolo e não acima dela (Turcan, 1988:47). Constâncio II, entretanto, recusa-se aqui a seguir a política de seu pai.

Constâncio foi educado para assumir o poder dentro de uma corte que já era cristã, tendo recebido desde cedo a orientação religiosa determinada pelo seu pai (Downey, 1957:53). Como consequência, a familiaridade do príncipe com a Igreja, tanto do ponto de vista da teologia quanto da própria estrutura eclesiástica, permitiu-lhe considerar o cristianismo do mesmo modo que os imperadores de outrora haviam feito com o paganismo, ou seja, uma religião diretamente dependente do Estado, o que Constantino, o pioneiro da união Estado/Igreja, jamais poderia pretender. Constâncio faz parte de uma geração de soberanos que não possui mais a memória de uma Igreja exterior ao Estado e, por isso, possui uma concepção muito particular das suas prerrogativas religiosas, que o distanciam de Constantino. Além disso, herdando a princípio as regiões orientais, Constâncio governou num momento em que os bispos arianos reunidos em torno de Eusébio de Nicomédia tentavam a todo custo submeter os niceianos (Soz. III, 1, 2-3). Para tanto, não hesitaram em tributar apoio incondicional ao imperador, em troca da condenação de Atanásio e de seus partidários e da ocupação das principais sés do Oriente, o que reforçava ainda mais as pretensões de Constâncio em intervir na organização eclesiástica, fato condenado com veemência pelo clero ocidental.

Com Constâncio, é praticamente impossível falar-se na existência de dois poderes, um de ascendência secular, representado pelo imperador, e outro de ascendência confessional, representado pelos bispos cristãos, assim como é impossível julgar-se a atuação de Constâncio sobre as decisões

conciliares, a partir de um modelo estabelecido sob Constantino, como faz Barnes (1993:168 e ss). Rejeitando a tese do *Reichssynode*, formulada por Schwartz, no final do século passado, a qual propunha que as reuniões episcopais, ao avaliarem uma denúncia contra um dos seus membros, agissem como um *consilium* especial do *iudex* público (Girardet, 1974:87-8), Barnes prefere a explicação de Gaudemet, segundo a qual a relação entre a Igreja e o Estado, no século IV, era de colaboração mútua, possuindo cada uma das partes direitos e deveres próprios. Sendo assim, de acordo com o autor, os exemplos paradigmáticos para se compreender a atuação imperial diante dos concílios devem ser os de Nicéia e Tiro, quando o imperador convocou os bispos, mas não interferiu na sua decisão, e não os concílios da época de Constâncio. Além disso, visto que os concílios podiam se reunir sem a autorização do imperador, como ocorreu em diversas ocasiões, entre 324 e 361, isso reforçava a independência da Igreja. Assim, para Barnes, a grande novidade nas relações Estado/Igreja, a partir de 324, é que o imperador algumas vezes convocava os concílios e estabelecia a sua agenda. Em matéria de fé, segundo o autor, “o imperador (ou seu representante) conduzia apenas uma audiência preliminar. Se ele concluía que havia um caso ‘prima facie’ contra o bispo acusado, o assunto era então levado a um concílio de bispos que funcionava ao mesmo tempo como corte de jurisdição primária e última” (Barnes, 1993:172).

Com Barnes, mais uma vez, a especificidade da ação de Constâncio é suprimida diante do poder de Constantino em fundar paradigmas para tudo o que diz respeito à atuação do Estado em todos os domínios da vida social. Ora, antes de mais nada, a grande novidade do período não é seguramente o fato de o imperador *algumas vezes* convocar os concílios ou definir a sua agenda, mas, sim, o emprego do poder imperial para impor decisões conciliares, pois, como o próprio Gaudemet (1958:216) não pôde deixar de observar, foram os imperadores os responsáveis pela conversão dos cânones eclesiásticos em leis, já que, em tese, nada obrigava um bispo a acatar as decisões de um concílio. Sem dúvida, diversos concílios se reuniram sob Constâncio, sem a autorização expressa do imperador, o que em si não é muito significativo, pois, se os bispos desejassem que as suas determinações tivessem uma validade efetiva, era fundamental contar com o apoio imperial, o que somente

ocorreria se aquilo que fosse decidido estivesse em conformidade com a própria orientação religiosa da corte, de modo que qualquer decisão conciliar que desagradasse Constâncio estava fadada a permanecer letra morta, como se deu com o concílio de 338, convocado por Atanásio com o intuito de defender sua posição em Alexandria, o qual não conseguiu evitar o seu exílio no ano seguinte. Assim, não causa surpresa a constatação de que diversos concílios reunidos na década de 350 tiveram como sede a cidade onde se encontrava o imperador. Em segundo lugar, o mais notável é a concepção de Constâncio de que os bispos não constituíam um poder independente da vontade imperial, mas deveriam submeter-se às orientações do soberano, o que o leva a pronunciar a célebre sentença em Milão (355), diante de uma assembleia de bispos que relutava em referendar a deposição de Atanásio: “A minha vontade tem força de cânone” (Coleman-Norton, 1966:237)<sup>32</sup>.

A morte de Constante significou um duro golpe para os niceianos, que perdiam, assim, a proteção oficial contra as investidas de Constâncio. De fato, durante a década de 350, a ingerência do imperador sobre a Igreja se tornou mais intensa do que nunca. Os concílios mais importantes se reúnem sob a sua convocação e com a supervisão de funcionários imperiais, o imperador intervém diretamente na fixação dos símbolos de fé, os defensores de uma política religiosa independente do controle estatal são sumariamente exilados, ou mesmo assassinados, e uma extensa rede de bispos favoráveis ao regime começa a ser expandida no Ocidente, mediante uma política consistente de substituição dos líderes niceianos pelos arianos, em todas as localidades onde o compromisso com a casa imperial fosse hesitante (Meslin, 1967:29 e ss.). A ação de Constâncio II no domínio religioso não era nova, se vista sob o ângulo das prerrogativas tradicionais dos imperadores romanos, os quais possuíam ampla autonomia em matéria religiosa. A novidade agora era a extensão dessas prerrogativas sobre a Igreja, a qual, durante três séculos, viveu à margem de qualquer interferência imperial para controlá-la, excetuando-se, obviamente, as tentativas de repressão.

Afora as implicações ideológicas do controle exercido por Constâncio II sobre a Igreja, temos indícios de que esse tipo de iniciativa visava a colocar à disposição do Estado a hierarquia clerical comandada pelos bispos, pois, como assinala Carney (1971:14), num contexto em que a

burocracia eclesiástica absorve indivíduos com boa formação intelectual que possuem liderança no seio das suas comunidades, a experiência descrita pelo conceito de “cesaripapismo” exprime a tentativa de utilização dessa hierarquia a favor do Estado. Com isso, a administração pública passa a contar então com mais um ramo, ao lado dos setores civil e militar, representando um extraordinário apoio para o governo do Império, se levarmos em consideração o caráter universal do cristianismo e o prestígio dos seus santos, monges e bispos. A ação de Constâncio no sentido de colocar a estrutura administrativa da Igreja sob supervisão do Estado, utilizando-a na execução de atividades de governo ou no fortalecimento das bases de apoio ao imperador, desenvolve-se basicamente de duas maneiras: a) controle estrito das nomeações dos bispos para as sés mais importantes, o que se constitui em uma notável medida centralizadora imposta à Igreja; b) utilização de clérigos como delegados para a execução de missões especiais ou em embaixadas no exterior.

Durante a década de 350, Constâncio desenvolve uma ampla ofensiva, no sentido de submeter os bispos ocidentais às suas determinações, o que foi feito, por um lado, mediante a exigência de que subscrevessem o credo aceito pelo imperador e, por outro, da substituição dos recalcitrantes por bispos alinhados com a corte, o que resultou, por exemplo, no exílio de Libério, Hilário de Poitiers e Dionísio de Milão, entre muitos outros, e na capitulação de Óssio de Córdoba, o mais importante defensor do credo de Nicéia, após Atanásio. A preocupação de Constâncio em obter o apoio incondicional do clero cristão o levou também a supervisionar de perto as nomeações para as sés episcopais, impondo sua vontade aos concílios e, em mais de uma ocasião, designando por conta própria os prelados, como fez com Macedônio, entronizando-o na sé de Constantinopla por intermédio do prefeito do pretório Flávio Filipe, sem apoio de nenhum cânone (Soc. II, XVI). Em 360, Melécio somente toma posse da sé de Antioquia após ter a sua nomeação confirmada *por decreto* pelo imperador (Theodor. *Hist. Eccl.* II, XXXI). Antes de Melécio, Eudócio havia sido deposto do mesmo cargo por tê-lo ocupado sem autorização de Constâncio (Theod. *Hist. Eccles.* II, XXVI). O controle imperial sobre a nomeação dos bispos era tão intenso que Rufino (*Hist. Eccles.* I, 24), referindo-se à atuação de George em Alexandria,

declara de maneira extremamente sugestiva que o bispo, “tendo alcançado o episcopado pela violência, o geria com muita arrogância, a ponto de considerá-lo mais como um cargo a ele confiado para a administração do direito do que como um sacerdócio destinado aos ofícios religiosos”. Os exemplos aqui reportados nos permitem constatar como o episcopado era considerado um autêntico cargo de confiança de Constâncio, quase como uma *dignitas* à disposição da corte.

Na qualidade de homens de confiança do imperador, os sacerdotes cristãos podiam também executar missões especiais, quando fosse conveniente. Desse modo, por volta de 354, Constâncio enviou Teófilo, o Índio, um bispo natural da ilha de Divo, região próxima ao Golfo Pérsico, como líder de uma esplêndida embaixada aos reinos dos himiaritas e dos axumitas, localizados na Arábia do Sul e na Etiópia, respectivamente (Phil. II, 4-6). Segundo Fowden (1993:110-1), afora o caráter evangelizador da ação de Teófilo, a embaixada possuía uma intenção igualmente política. Por volta de finais do século II, os pequenos potentados da Arábia do Sul haviam se unido sob o comando do reino de Himyar, o que produzira um Estado forte na região. Os axumitas, por sua vez, representavam a maior força política na África após Roma, estendendo sua zona de influência também sobre a Península Arábica. Em virtude do conflito com a Pérsia, tornava-se importante para Constâncio controlar territórios estratégicos, tanto para uma investida contra Sapor quanto para o acesso ao Extremo Oriente (Fernandez, 1989:363). Além disso, no caso dos axumitas, os quais haviam sido evangelizados por Frumêncio, um dos bispos consagrados por Atanásio, a partir de meados da década de 340 (Fernandez, 1989:364), Constâncio pretendia claramente neutralizar a influência de um bispo independente do seu controle no exterior, razão pela qual escreve aos soberanos de Axum para que enviem Frumêncio a George de Alexandria, a fim de ser submetido a uma avaliação sobre os pressupostos da sua fé (Coleman-Norton, 1966:250-2). Frumêncio havia se tornado um dos principais colaboradores dos monarcas axumitas, tendo inclusive ocupado o posto de corregente (Frend, 1987:78), o que o tornava particularmente indesejável para Constâncio. A ofensiva missionária demonstrava, assim, o quanto era importante para o imperador manter o controle sobre o

credo que se expandia do Império para as regiões circunvizinhas, a fim de produzir aliados, em vez de inimigos em potencial. Nesse sentido, a consagração de Úlfilo como bispo dos godos, por Eusébio de Nicomédia, em 338 (Phil. II, 5), aparecia como um importante trunfo da expansão do arianismo para além do *limes* danubiano sob Constâncio.

Todo o esforço de centralização promovido por Constâncio II indicava, por um lado, que a corte era agora a instância que regulava de modo estrito o funcionamento do sistema administrativo romano em nível civil, militar e eclesiástico e, por outro, que o Estado passava a constituir um órgão independente, representado pelo *basileus* e seus funcionários, segundo podemos concluir do conceito de *utilitas publica*, o qual alcança um desenvolvimento considerável justamente sob o governo desse imperador (Gaudemet, 1951). A *utilitas publica*, tal como a encontramos enunciada pela primeira vez em Cícero, designava o bem comum preservado pelos indivíduos que integravam a *civitas*. Ocupando, ao longo dos dois primeiros séculos da Era Cristã, uma posição secundária nos debates políticos, a *utilitas publica* é retomada com uma intensidade crescente a partir dos Severos, em conexão com as guerras civis que assinalaram a instauração da dinastia e o crescimento progressivo da ingerência estatal sobre a sociedade, a fim de resguardar não mais os interesses do conjunto dos cidadãos, mas dos órgãos públicos, o que converte o Estado em uma entidade autônoma, ao menos em teoria. Mais tarde, com a Tetrarquia, a *utilitas publica* adquire uma visibilidade maior, ao integrar o repertório de legendas monetárias. Nada mais previsível se recordarmos o enorme empenho de Diocleciano em manter o Império unificado mediante a reorganização de todo o sistema administrativo. Sob Constâncio, por sua vez, a *utilitas publica* é alçada explicitamente à categoria de princípio diretor da própria centralização, sendo evocada em matéria militar, fiscal ou a propósito do *cursus publicus*, para justificar todos os atos em prol da manutenção da máquina de governo, ao mesmo tempo que o imperador, em virtude da sua natureza sagrada, abandona progressivamente a condição de servo ou representante do Estado para se converter na causa eficiente deste (Lear, 1965:65). Assim, o processo de centralização conduzido sob a égide da *utilitas publica* denuncia de modo flagrante o quanto a monarquia

romana do Baixo Império é cada vez mais dependente, tanto em termos materiais quanto em termos simbólicos, da figura do *basileus*, cuja realza não resulta do *consensus universorum* nem se inspira em nada que possa ser encontrado na zona sublunar, mas provém das esferas celestes, onde habitam as divindades cósmicas pagãs e o próprio deus cristão, cercado por seus santos e suas falanges angelicais.

## N O T A S

---

1 É importante mencionar, entretanto, que centralização e descentralização não são categorias mutuamente excludentes, mas apenas princípios que nunca se realizam por completo, pois, se, de um lado, a descentralização plena levaria a romper a própria noção de Estado, por outro, a centralização total não é mais que uma utopia, dada a complexidade de tarefas envolvidas na administração de amplos territórios (Bobbio, 1992:329).

2 Durante todo o Alto Império e até Constantino, o exercício da justiça representava uma parcela tão significativa da agenda imperial que, no início do século II, se reservou no palácio um local específico para a realização dos julgamentos (o *auditorium*), onde o soberano pronunciava a sentença na forma de *decretum*, o qual possuía força de lei, podendo ser evocado em casos similares (Millar, 1992:229-30).

3 Temístio (*Or.* I, 10), refletindo, provavelmente, sobre a mesma situação que Libânio, criará, no seu panegírico de 347 dedicado a Constâncio, a imagem do imperador como fonte de benesses e recompensas e não de castigos.

4 Constâncio II pronuncia-se como juiz em matéria eclesiástica nas seguintes ocasiões: a) deposição de Estefânio, bispo de Antioquia, pelo complô que havia forjado com a finalidade de desacreditar os enviados do Concílio de Sárdica, em 344 (*Theod. Hist. Eccles.* II,IX); b)

deposição de Focino, bispo de Sírmio, em 351, quando esse solicitou, em apelo, um debate diante do *consistorium*, no qual pudesse expor sua doutrina (Sóc. II, XXX); c) condenação de Aécio, defensor do anomeísmo, em Constantinopla, em 360 (Soz. IV, 23, 3-4).

5 Em XVI, X, 2, assevera Amiano: “Ele não venceu em pessoa nenhum povo que nos fez a guerra nem se ouviu que algum deles tivesse sido derrotado pela coragem de seus generais. Ele não acrescentou nada ao Império. Ele jamais foi visto lutando à frente dos seus homens ou mesmo na primeira fileira nos momentos de necessidade”. Na descrição das campanhas de 354-359, a iniciativa das ações militares é sempre de responsabilidade dos *magistri militum*. O imperador somente intervém para celebrar a paz (v. Am. XIV, X, 11; XV, IV, 1; XVII, VI, 1-2; XVII, 12, 12 e ss.; XIX, XI, 11-12).

6 Segundo Bastien (1964:20), Constâncio, embora possuindo uma cavalaria bem superior à de Magnêncio, permitiu deliberadamente que o usurpador alcançasse Aquiléia, após a batalha de Mursa, em setembro de 351, ao se deter para solucionar o problema de Focino o qual, tendo sido condenado anteriormente por três concílios, se recusava a abandonar a sé de Sírmio.

7 Durante o Alto Império, os *comites* eram civis unidos ao serviço imediato do imperador. A partir de Severo Alexandre, o título de *comes Augusti* foi reservado apenas às divindades. Constantino restaurou seu uso profano, atribuindo-o a indivíduos que desempenhavam tarefas distintas (Reid in Gwatkin, 1936:47). Desde então, o número de *comites* se multiplica, criando-se categorias distintas para enquadrá-los (*comites* de primeira, segunda e terceira ordem) e alguns entre eles são utilizados como interventores nas províncias. Com Constâncio, os *comites* deixam de ser delegados provinciais do imperador, atuando exclusivamente na corte (Chastagnol, 1982:191-3). Ao mesmo tempo, surge uma terceira categoria, os *comites* de primeira ordem *intra consistorium*, também denominados *domestici*, segundo Babut (1913:267), o que reforçava o seu vínculo à pessoa do imperador.

8 De acordo com Chastagnol (1982:197), a criação do cargo de *quaestor sacri palatii* se deve a Constantino, mas a sua integração no *consistorium*, a Constâncio.

9 Amiano (XIV, VII, 11) já se havia referido anteriormente ao *consistorium*, ao tratar da recepção do prefeito do pretório Domiciano por Galo, em 353. Nesse contexto, no entanto, o conselho que assessora o César não corresponde ao *consistorium* propriamente



dito, presente na corte de Constâncio, não possuindo, assim, do mesmo modo que Galo, soberania para governar os territórios orientais. Além disso, entre os seus membros *ex officio* só encontramos o *magister officiorum*, o *quaestor* e o *praepositus*, os quais, sugestivamente, não são declarados *sacri*.

**10** O *staff* do *praepositus sacri cubiculi* em meados do século IV era composto por: um auxiliar direto (*primicerius sacri cubiculi*); um responsável pelos serviços domésticos (*castrensis sacri palatii*), com autoridade sobre todo os criados da corte, excetuando-se os que serviam diretamente nos aposentos imperiais, subordinados ao *primicerius*; um encarregado do guarda-roupa imperial (*comes sacrae vestis*) e trinta ordenanças (*silentiarii*), que zelavam pela ordem e pelo silêncio, durante as cerimônias do palácio (Boak & Dunlap, 1924:203). Nem todos os subordinados do *praepositus*, no entanto, eram necessariamente eunucos, a exemplo dos *castrensiarii*, ou seja, dos criados colocados sob as ordens do *castrensis*, e dos *silentiarii* (Delmaire, 1995:150).

**11** O controle do acesso ao imperador exercido pelos eunucos não deixou de causar indignação a Juliano, o qual, na epístola que escreveu ao Senado e ao Povo de Atenas (V, 5), protesta de modo um tanto ou quanto sarcástico, pela demora em ser recebido por Constâncio em Milão: “Eu habitei a mesma cidade que ele [*i. é, Constâncio*] por seis meses, e ele mesmo prometera me rever, mas esse eunuco odiado pelos deuses [*i. é, Eusébio*], seu fiel camareiro, tornou-se, sem o saber, meu benfeitor, impedindo-me frequentemente de ser recebido pelo príncipe. Talvez Constâncio não desejasse a entrevista; de qualquer modo, a principal oposição vinha do camareiro: ele temia que, se se estabelecessem relações entre mim e o imperador, ele me tomasse em amizade e que minha lealdade, uma vez reconhecida, me valesse um posto de confiança”.

**12** A influência de Eusébio era tão evidente que Amiano (XVII, IV, 3), exercitando a mais fina ironia, afirma que, com o *praepositus*, era Constâncio quem possuía muito poder.

**13** Em 339, o eunuco Arsácio é enviado a Alexandria para supervisionar a remoção de Atanásio, comandada pelo prefeito do Egito, Filágrio (Pietri, 1987:138). Em 343, o *castrensis* Eséquio integra a comissão imperial designada para acompanhar os bispos orientais que participaram do Concílio de Sárdica (Barnes, 1993:72), ao passo que, após a derrota de Magnêncio, o encarregado de convocar Atanásio a Milão foi o *silentiarius* Montano (Hist. Aceph. 1.8).

**14** O ingresso dos funcionários públicos na ordem senatorial mediante a concessão do *clarissimato* só foi possível para os detentores dos cargos mais importantes. Assim, ao longo da década de 340, vemos o *quaestor sacri palatii*, o *magister officiorum*, o *comes rei privatae* e o *comes sacrarum largitionum* tornarem-se *clarissimi*, junto com os *comites consistoriani* não pertencentes à ordem senatorial e os *comites* militares (Chastagnol, 1982:197 e ss.). Por volta do final do governo, temos conhecimento também de que os notários mais graduados faziam jus à mesma dignidade (Vogler, 1979:240). Os demais *palatini*, por sua vez, poderiam ingressar na ordem senatorial ocupando os altos postos da administração regional, como o *agens* Clemácio que, em 357, foi nomeado governador da Síria, com o título de *consular*. Nenhum *dux*, todavia, obteve o *clarissimato* durante o governo de Constâncio, enquanto que a maior parte dos *praesides* (a mais comum e menos privilegiada das quatro categorias de governadores de província) teve de se contentar com a dignidade equestre de *perfectissimi* (Am. Marc. XXI, XVI, 2).

**15** O *cursus* se destinava a assegurar uma pronta transmissão das ordens do imperador e dos relatórios dos funcionários. Em intervalos médios de 10 quilômetros, havia postos para rápido descanso e troca de animais (*mutationes*), enquanto que, a intervalos maiores, existiam construções mais importantes, onde os viajantes podiam pernoitar (*mansiones*). A manutenção das *mansiones* era de responsabilidade dos decuriões, sob a forma de *munus*, embora o salário dos funcionários (palafreiros, mensageiros, veterinários) fosse pago pelo Estado. A direção do serviço como um todo cabia ao *magister officiorum*. Para maiores detalhes sobre o *cursus*, consultar Piganiol, 1972:321-2.

**16** O primeiro *proximus* atestado pela prosopografia é Talássio, chefe do *scrinium libellorum*, por volta de 358, cf. Vogler, 1979:182.

**17** Atribuir-se a criação da *schola* a Constantino ou a Licínio é meramente conjectural, pois, sob o primeiro, só constatamos a existência de um notário, Mariano, que portou ao concílio reunido em Tiro o convite para que os bispos se dirigissem a Jerusalém. Sob Licínio, só são atestados dois notários em serviço, conforme mencionamos (Jones, 1964:572; Teitler, 1985:54).

**18** A confecção do *laterculus maius* não era, sem dúvida, uma das tarefas administrativas mais simples, não só por envolver os cargos de confiança do Império, tanto em âmbito civil quanto militar, mas também pelas atualizações regulares exigidas, já que a maior parte dos detentores das *dignitates* ocupava o cargo por dois ou três anos apenas.

**19** Após a posição de *princeps*, o *agens* poderia tornar-se *adiutor*, ou seja, assessor direto do *magister officiorum*, o que representava o cume da carreira para ele (Jones, 1964:579).

**20** Para os últimos anos do reinado de Constantino, são atestados apenas quatro *agentes in rebus*, o que contrasta de modo flagrante com os dezessete conhecidos entre 350 e 360, cf. Vogler, 1979:197.

**21** Os *curatores* eram funcionários designados pela corte para acompanhar a gestão financeira dos municípios que logo passaram a revestir também atribuições jurídicas (Lintott, 1993:123). A partir de Diocleciano, os *curatores* não são mais nomeados pelo poder central e sim pela cúria das suas cidades.

**22** Boak (1924:24) supõe que a criação do cargo de *magister officiorum* se deva a Diocleciano, hipótese contestada por Jones, que situa o seu surgimento sob Constantino (1964:368), o que é mais provável. De fato, é por volta de 320 que constatamos a ocupação do cargo de *tribunus et magister officiorum* por Heracliano e, em seguida, por Proculiano e Paládio, com esse imperador; e de Martiniano, com Licínio (Millar, 1992:107).

**23** Na hierarquia de dignidades, o cargo de prefeito do pretório vinha em primeiro lugar, à frente inclusive das prefeituras urbanas de Roma e Constantinopla (Rougè, 1969:278).

**24** Entre os prefeitos do pretório oriundos da administração palaciana, podemos citar: Domiciano, prefeito do pretório do Oriente (353-354), era *comes sacrarum largitionum* (Am. Marc. XIV, VII, 9); Tauro, prefeito do pretório da Itália (355-361), era *quaestor sacri palatii* (Pass. Art. 19), assim como Nebrídio, prefeito do pretório das Gálias, entre 360 e 361 (Am. Marc. XX, IX, 5). Florêncio, antecessor de Nebrídio, era *comes intra palatium* (Am. Marc. XVI, 12, 14); Helpídio, prefeito do pretório do Oriente (360-361), era notário. Hermógenes, prefeito do pretório do Oriente (358-360), possuía uma sólida formação jurídica, tendo feito parte da corte de Constantino, possivelmente como *quaestor sacri palatii* (Am. Marc. XVI, XII, 4).

**25** Os procônsules da Ásia, Acaia e África, embora fossem tecnicamente governadores de província, o que os habilitava a julgar em primeira instância, possuíam um *status* muito maior, podendo igualmente julgar em apelo, o que os tornava concorrentes diretos dos vicários, nesse domínio (Jones, 1964:481).

**26** Se, em 343, os governadores deveriam pagar dez libras de ouro e o seu *officium* quinze, em 355, a multa era de trinta libras para os dois.

**27** O título Alamânico é atestado para o César Constantino, por vitórias obtidas por volta de 331, cf. Arnaldi, 1977:92.

**28** O pronunciamento sumário de sentenças por parte de Galo após a execução de Clemácio, um nobre de Antioquia, por instigação de Constantina, é descrito por Amiano (XIV, I, 5) nos seguintes termos: “[...] neste acúmulo de crimes, nenhum recurso à voz de um acusador, mesmo subornado, para submeter em aparência, ao menos, as acusações às prescrições legais, como fizeram algumas vezes príncipes cruéis, mas tudo o que havia decidido a vontade inflexível de César era considerado como expressão da lei divina e humana e se apressava em cumpri-la”.

**29** A importância do César como elemento reforçador do prestígio de Constâncio pode ser constatada na seguinte declaração do imperador, diante das tropas reunidas em Milão, quando da elevação de Juliano: “Tu recebeste em tua jovem idade a glória brilhante das tuas origens, meu irmão que é o mais amado dos homens [...] minha própria glória é aumentada, eu o confesso (Am. XV, VIII, 12)”.

**30** Empregamos aqui a definição de burocracia elaborada por Carney (1975:52), ou seja, “qualquer grupo de posições oficiais hierarquicamente arranjadas em uma organização formal que persiste no tempo, com status simbólico reconhecido e padrões de recrutamento e seleção”.

**31** A esse respeito, consultar Gigli (1949:161), Stein (1959:133), Morisi (1963:119), Vogler (1979:35) e Pietri (1987:171-2).

**32** Antes de Milão, entretanto, Constâncio já havia dado uma demonstração de força em Arles (353), quando obrigou os bispos a subscrever um edito formulado como resposta dos bispos orientais à carta sinodal elaborada pelo concílio de Sírmió, em 347. O teor do assim chamado Edito de Arles exigia a condenação de Atanásio, a união do episcopado e o reconhecimento de George da Capadócia como bispo de Alexandria (cf. Girardet, 1974:70 e Fernandez, 1986:132).

## A REALEZA SAGRADA

### SAGRADO E PODER

DESDE A PUBLICAÇÃO, EM 1890, de *O ramo de Ouro*, obra na qual James Frazer investigava as origens mágicas da realeza “primitiva”, os vínculos entre poder político e religião se constituem como um dos principais objetos de estudo de antropólogos e historiadores. O trabalho de Frazer, em que pese a sua adesão explícita ao evolucionismo, teve o mérito de estimular uma área de pesquisa que, em história, rendeu obras célebres, tais como *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch (1924), *Reis e deuses*, de Henri Frankfort (1948), e *Os dois corpos do rei*, de Ernst Kantorowicz (1957), as quais procuraram demonstrar, em termos históricos, o quanto o exercício do poder político em sociedades anteriores ao século XVIII comportava em larga medida elementos de ordem sobrenatural. O rei, em tais sociedades, era concebido não apenas como o titular legítimo da autoridade pública, o representante de uma entidade supraindividual que poderíamos identificar como o Estado, ou como o responsável supremo pela defesa do país, mas igualmente como alguém que mantinha uma relação especial com o mundo divino. Em virtude dessa relação, o rei era revestido com a capacidade de executar ações que preservassem o equilíbrio cósmico, de ditar normas de culto e até mesmo

de produzir curas miraculosas, de acordo com a sociedade em questão. Na realidade, segundo Balandier (1987:48), em nenhuma sociedade, mesmo as contemporâneas, o poder político é completamente imune à sacralização, fato que uma investigação cuidadosa do cerimonial que cerca os líderes de formas de governo tão díspares como as democracias presidencialistas e as ditaduras não deixa constantemente de revelar, como sugere Geertz (1997:214), ao discutir o carisma que envolve aqueles que se situam no centro do poder, “pois o que morreu em 1793 (até o ponto em que morreu) foi uma certa visão da afinidade entre o tipo de poder que move os homens e o que move montanhas, e não o sentimento de que essa afinidade existe”.

Segundo Mircea Eliade (1992:15-16), o sagrado pode ser entendido como um espaço no qual se revela a realidade fundamental, ontológica e transcendental dos seres, em oposição à realidade imediata, suscetível de apreensão pelos sentidos, mas confinada ao campo daquilo que é efêmero, inconsistente, banal, traduzindo-se assim em termos místicos a polarização entre o ser e o nada, a ordem e a desordem, o cosmos e o caos. A manifestação do sagrado no mundo, a qual se dá por meio das mais distintas hierofanias, equipara-se, na concepção de Eliade, a uma genuína manifestação de poder, em seu sentido lato, uma vez que o sagrado, representando algo que não pertence ao domínio das coisas visíveis e sensualmente cognoscíveis, encontra-se saturado de ser, de potência, de ação criadora, que é colocada em movimento para produzir a realidade e garantir a sua perpetuação. Numa posição bastante próxima da de Eliade, Luc de Heusch (1962:15-16) considera que o sagrado integra diretamente a estrutura do poder de tipo político, uma vez que, desde o instante da sua afirmação, o Estado aspira à transcendência. Ao mesmo tempo, aqueles que ocupam postos de liderança, os que encarnam a existência e a potência do Estado, são os depositários privilegiados dessa sacralidade presente nas relações de poder, as quais pressupõem sempre o uso da força e, inclusive, um culto à mesma, com o intuito de manter a sociedade ao abrigo da destruição.

Muito embora seja possível compreender o exercício do poder político nas suas mais variadas formas ao longo da história a partir dos símbolos de sacralidade que o cercam, desejamos ressaltar que, para nós, o sagrado é uma categoria pertencente por excelência ao âmbito da experiência religiosa, razão

pela qual os contornos sagrados do poder podem ser mais bem observados em sociedades nas quais as práticas e concepções religiosas encontram-se de tal modo internalizadas que se torna impossível conceber o exercício do poder político sem que este de algum modo esteja associado com a religião, a exemplo do que acontece nas sociedades antigas, nas quais o Estado, seja ele representado pela comunidade dos cidadãos (a *civitas* ou a *politeia*) ou por um chefe excepcional, é tido como a materialização da transcendência, a totalidade que institui a ordem e fixa a permanência de tudo o que é justo, propício e desejável. Essa constatação, entretanto, não esgota o problema, uma vez que mesmo na Antiguidade as modalidades de relação possíveis entre o poder e a religião não são de modo algum uniformes, cabendo à investigação empírica revelar em que termos a sacralidade do poder se expressa no seio de uma realidade histórica determinada<sup>1</sup>. No caso do Baixo Império Romano, talvez seja útil do ponto de vista teórico utilizar-se a categoria de *realeza sagrada* para entender os componentes simbólicos da soberania exercida pelo imperador.

Ainda segundo Luc de Heusch (1962:16 e ss.), nas sociedades pré-capitalistas poderíamos constatar dois tipos de realeza: uma dita “mágica” e outra dita “religiosa”. No caso da realeza mágica, característica das sociedades “arcaicas”, ou seja, sociedades em transição de um padrão de organização societária fundamentado em relações de parentesco para uma forma de organização classista, o soberano cumpriria a função de um mago cujos poderes não resultariam de um contato estreito com o mundo sobrenatural dos deuses ou dos ancestrais, mas, sim, da sua habilidade particular em regular por meio de magia a ordem cósmica, de maneira que os atos desse rei mago se fariam sentir automaticamente sobre a natureza por ele controlada. Esse tipo específico de realeza, dependente da magia, a qual, na opinião de Heusch, é um fenômeno de ordem muito mais individual que coletiva e, por isso mesmo, imprevisível, variando conforme as suscetibilidades do seu praticante, seria “incapaz de garantir a permanência e a unidade de um grande império” (Heusch, 1962:31). Por oposição à realeza mágica, a realeza religiosa seria própria de uma sociedade estabilizada, na qual o soberano se apresentaria como o primeiro sacerdote do país ou mesmo como encarnação da divindade, residindo a legitimidade do governo em atributos derivados

dos vínculos de sangue e da tradição religiosa, isto é, em atributos *adquiridos* e não *conquistados*, com ênfase para o direito de primogenitura. Ancorando-se na religião, cujos pressupostos seriam a permanência e o coletivismo, a realeza religiosa seria a única apta a permitir “o desenvolvimento orgânico do Estado, acompanhando frequentemente a formação dos impérios” (Heusch, 1962:16). Assim, a realeza mágica se oporia à realeza religiosa no que concerne à manipulação do sagrado, surgindo o rei mago como o artífice da descontinuidade histórica por operar segundo os padrões da habilidade individual que contraria as expectativas de comportamento (*celeritas*), ao passo que a realeza religiosa propiciaria a continuidade, já que, nesse caso, observaríamos a formação de uma dinastia agraciada com o beneplácito divino e, por isso mesmo, circunscrita em uma dada tradição religiosa (*gravitas*).

Os dois modelos de realeza propostos por Heusch para as sociedades pré-capitalistas se ressentem da antiga dicotomia antropológica entre religião e magia já presente na teorização de Frazer (1986:121) sobre a evolução dos reis magos para os reis sacerdotes, em função da especialização dos ofícios no seio de um determinado grupo. Essa dicotomia não mais se sustenta, em primeiro lugar, porque todo fenômeno de natureza religiosa comporta no seu interior práticas mágicas e, em segundo lugar, porque, como bem observa Philsooph (1971:183), não se pode mais conceber a magia como um procedimento fundamentalmente técnico, sem que o praticante recorra a agentes espirituais conscientes, os quais, diga-se de passagem, nem sempre se encontram predispostos a responder aos ritos invocatórios. Como consequência, acreditamos não ser teoricamente possível distinguir em termos absolutos a figura do sacerdote da do mago. Além disso, torna-se muito difícil entender a magia como uma prática correspondente ao nível da individualidade e, por isso mesmo, imprevisível, ao contrário do que se passa com a religião, uma vez que o mago, mesmo exercendo o seu ofício solitariamente, executa ritos herdados muitas vezes de um passado milenar, conformando-se, assim, a uma dada tradição socialmente elaborada e transmitida. A ação mágica, por sua vez, não é tão imprevisível e descontínua quanto supõe Heusch, pois o mago, sabidamente, não pode tudo, estando os seus poderes condicionados à mesma tradição que numa dada sociedade estabelece aquilo que se pode realizar ou não



por meio da magia e as formas pela quais esta se deve processar, caso contrário, seria impossível existir a crença, por exemplo, em magia e contramagia.

Em virtude da inconsistência dos modelos de realeza propostos por Heusch, propomos o abandono da distinção entre realeza mágica e realeza religiosa e sugerimos o conceito de *realeza sagrada* como o mais apropriado para descrever um certo modo de associação entre poder e religião, num contexto de monarquia. Evidentemente, nem toda realeza pode, *a priori*, ser qualificada como sagrada, sob pena de perder-se a capacidade descritiva do próprio conceito. Realidade presente em sociedades nas quais o supremo detentor do poder político (*rex, imperator, autokrator, basileus, faraó, califa*, etc.) apresentasse-se como taumaturgo, sumo pontífice ou mesmo como a própria divindade, sem que essas três funções sejam, de início, mutuamente excludentes, a realeza sagrada seria regida por três princípios fundamentais: 1) aquilo que poderíamos definir como *teologia política*, ou seja, a concepção de que o regime político (no caso, a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei para governar é de origem sobrenatural; 2) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo que se incumbe das tarefas ordinárias de defesa e de justiça; 3) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expressem a inserção do soberano no mundo divino. Com isso, o rei surge como um polo radiador de sacralidade, uma hierofania que organiza todas as demais hierofanias, razão pela qual se multiplicam os temas que o exaltam como um ser excepcional, ao mesmo tempo que se reforçam os códigos que o tornam cada vez mais inacessível, numa tentativa de proteger a sua identidade sagrada e invulnerável, em oposição à fragilidade da existência humana. A produção de um repertório de símbolos que traduzam o caráter sagrado do soberano é, nesse caso, extremamente importante, uma vez que, como observa Cannadine (1987:19), os aspectos simbólicos do exercício do poder político não são algo subsidiário ou transitório nem constituem uma “máscara” elaborada para ocultar a brutalidade de toda dominação, mas são eles mesmos um dos fundamentos desse poder.

No caso romano, cumpre notar que, desde Augusto, o imperador possui atributos de uma sacralidade inequívoca, de acordo com as mais genuínas

concepções político-religiosas vigentes nos reinos helenísticos. Seguramente, não é por acaso que entre os títulos a ele atribuídos se encontrava o de *pontifex maximus* e que a produção de uma nova modalidade de experiência religiosa para os romanos, o culto imperial, tenha se constituído como um dos mais significativos desdobramentos ideológicos do processo de fortalecimento do poder pessoal que conduziu à dissolução da República<sup>2</sup>. Nesse sentido, os princípios de constituição de uma realeza sagrada estiveram presentes desde o momento de instauração do Principado. As concepções políticas dos romanos, por demais ciosos da sua tradição republicana, impunham, no entanto, alguns limites à afirmação plena de uma realeza desse tipo. Durante o Alto Império, as composições literárias, em especial aquelas de caráter poético, frequentemente exaltaram os imperadores como se eles fossem deuses governando sobre a terra. Um rápido exame do vocabulário empregado por Horácio, Marcial e Estácio, por exemplo, nos dá a ideia de que a monarquia e o próprio príncipe são entidades transcendentess<sup>3</sup>. Por outro lado, as manifestações do culto imperial nas províncias com sua ênfase na origem divina dos imperadores reinantes, os sucessores dos *divi* consagrados pelo Senado, poderiam induzir-nos a considerar a realeza romana como sagrada desde o momento mesmo da sua fundação, o que, no entanto, constituiria um grave equívoco. Em primeiro lugar, porque no Ocidente não se admitia que a monarquia fosse uma manifestação terrestre de um modelo divino revelado, da mesma maneira que, do ponto de vista jurídico, não se concebia que o *princeps* fosse superior à lei, o princípio diretor por excelência da *civitas* (Fernández Barreiro, 1996:108-9). Em segundo lugar, ao longo do Principado, os imperadores não entendiam que o monopólio do sagrado representasse uma condição *sine qua non* para o exercício das suas prerrogativas políticas, razão pela qual não se verificam, até os governos de Décio e Valeriano, perseguições religiosas de amplas proporções, como já mencionamos. Em terceiro lugar, a casa imperial não era o vértice de uma ideologia segundo a qual ao imperador era reservada a capacidade de governar devido aos fundamentos místicos do seu poder.

No decorrer dos três primeiros séculos da Era Cristã, as reflexões políticas em torno da monarquia romana se dividirão em duas vertentes principais. A primeira, de inspiração estoica conjugada com antigos valores republicanos,

fazia do *princeps* um magistrado supremo encarregado de defender a lei e exigir o seu cumprimento de acordo com a ordem lógica e racional do universo, o que lhe conferia certamente uma posição privilegiada no interior do sistema político, mas lhe negava uma condição sobrenatural. A segunda, de extração helenística, concentrava-se sobre as origens transcendentais da realeza e do próprio rei, tido como superior às leis ordinárias, como encarnação da Lei sobrenatural e como réplica, *mimesis*, dos seus paredros celestes, os quais lhe haviam concedido, sem a intervenção de qualquer vontade humana, o direito de governar, o que convertia a realeza numa instituição eterna pela sua própria natureza, assim como os astros e as divindades (Curta, 1995:206).

Os tratados de Díon Crisóstomo sobre a realeza, escritos na passagem do século I para o século II, constituem a primeira grande síntese do pensamento político helenístico aplicado ao caso romano (Hidalgo de La Vega, 1995:100), fazendo parte da mesma matriz intelectual que originou as obras de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas<sup>4</sup>. No momento em que Díon escreve seus discursos, entretanto, o imperador romano não cessa de reafirmar as origens republicanas do seu poder, enfatizando a sua condição de “cidadão coroado” e rejeitando o que André (1982:37) denomina como “mitologia monárquica”, ou seja, a conversão da sua realeza em algo arquetípico e sobrenatural, o que o obrigaria a romper com a ideologia que fazia do Principado uma restauração da República, como estabelecera Augusto. Vespasiano havia resolvido temporariamente o paradoxo constitucional que acompanhava uma monarquia erigida sobre as antigas instituições republicanas com a *lex de imperio*, segundo a qual o *populus*, por intermédio de uma disposição específica votada pelo Senado e submetida à ratificação dos *comitia*, concedia ao imperador o conjunto dos seus poderes de governo (Homo, 1950:278-9). No plano ideológico, uma acomodação dessa natureza era justificada pela elaboração do que André (1982:39) definiu como *teologia civil*, ou seja, pela união do *consensus* humano com a vontade divina encerrada nos *prodigia*, quando se tratava da designação de um novo imperador. O desenvolvimento do Principado, todavia, apontava periodicamente para tentativas efêmeras de enfatizar as bases celestes do poder imperial, como observamos com Domiciano e Cômodo (Bowersock, 1972:205). A partir de Aureliano,

entretanto, a situação começa a se alterar sensivelmente, apontando para a criação de uma *teologia política* propriamente dita, em substituição à teologia civil do Alto Império.

Por um extrato, de autoria desconhecida, conservado nos *Fragmenta historicorum graecorum* (10.6), nos é dito que Aureliano, perante um grupo de soldados amotinados, adverte-os sobre o equívoco que cometem ao pensar que podem depor o imperador romano a seu bel-prazer, pois somente a divindade que concedeu ao soberano a púrpura é capaz de fixar os seus anos de reinado, princípio igualmente expresso na legenda monetária DEO ET DOMINO NATO (Cohen, v. VI, nº 200) e nas inscrições epigráficas que evocam o DEO AURELIANO (Cizek, 1994:186), demonstrando assim, de modo incisivo, que a *praxis* política escapa por completo a qualquer ingerência humana, sendo definida tão somente por fatores extramundanos<sup>5</sup>. Diocleciano, por sua vez, após sua vitória sobre Carino, não cunhará moedas celebrando os temas tradicionais da *fides* e da *concordia militum*, mas, sim, a proteção especial de *Iuppiter Conservator Augusti*, ao mesmo tempo que, pela primeira vez, se via o imperador romano paramentado com os atributos do deus (Seston, 1946:54 e 214). No que diz respeito a tratados políticos propriamente ditos, porém, o século III foi bastante deficiente. As reflexões mais detalhadas sobre a natureza do poder imperial que possuímos provêm dos panegíricos latinos escritos em finais do século, os quais não cessarão de enfatizar a natureza divina dos imperadores, numa linha de raciocínio que prosseguirá com Eusébio de Cesaréia e Temístio de Bizâncio.

Qual a transformação que se produziu, então, entre a monarquia do Alto Império e a do Baixo Império, para que possamos conceituar a segunda como sagrada e não a primeira? A chave para a compreensão do processo de construção da realza sagrada, da *basileia* romana, a qual se perpetuará por todo o Império Bizantino, é dupla: por um lado, temos a assimilação por parte dos próprios soberanos e dos segmentos a ele diretamente relacionados da ideia de que o imperador é, de fato, um ser de natureza superior, diferenciada dos demais, e que governa por delegação de uma autoridade transcendente. Diocleciano e Maximiano, ao assumirem o epíteto *Iovius* e *Herculius*, estarão simplesmente afirmando a sua posição como membros de uma dinastia divina que governa o mundo como uma extensão das

esferas celestes. Por outro lado, mudando a concepção sobre a natureza do imperador e do seu poder, muda concomitantemente o repertório de símbolos que definem a sua imagem no contexto da sociedade, ou, dito de outro modo, constrói-se uma nova *representação* da realeza, que aglutina discursos, signos e práticas com o objetivo de sustentar a sua sacralidade. De fato, não basta que o imperador se julgue um ser sagrado, ou seja, colocado à parte do mundo, conforme nos deixa entrever o sentido etimológico da palavra (Geertz, 1989:143). Para que essa concepção tenha existência, é preciso que ela se exteriorize em símbolos e, dessa forma, passe a fazer parte do mundo social (Douglas, 1976:80). Além disso, é preciso também que esses símbolos estejam em consonância com o próprio contexto cultural da época, a fim de que tenhamos a produção de uma instituição social e não uma experiência efêmera e circunscrita a um círculo limitado. Cômodo, ao apresentar-se revestido com os atributos de Hércules e ao receber dos senadores romanos o título de deus, antecipava já os fundamentos místicos do poder imperial (Vermeule, 1977), mas entre ele e Diocleciano encontram-se décadas de história, que possibilitaram ao segundo o que negaram ao primeiro, ou seja, a implantação de uma realeza sagrada em Roma.

O processo pelo qual a monarquia romana se converteu em *basileia* conjugou elementos de origem pagã e cristã, de modo que a tão discutida conversão de Constantino não significou absolutamente o retrocesso das concepções divinas acerca do imperador e da realeza, mas, antes, a sua potencialização, na medida em que o soberano surgia agora como o primeiro e mais distinto servo de um Deus excelso e onipotente. Nesse sentido, são completamente fora de propósito as opiniões de autores que veem na cristianização da dinastia reinante uma prova cabal do esvaziamento das características religiosas do culto imperial, atribuindo às manifestações desse culto um teor puramente civil, fósseis culturais de um passado que é mantido apenas com a finalidade de não desagradar aos pagãos, os quais, diga-se de passagem, constituíam ainda a maioria dos habitantes do Império. O culto imperial, compreendido em todas as suas manifestações (dedicação de estátuas e votos, celebração de jogos, nomeação de sacerdotes), não é, de modo algum, suprimido com a adoção do cristianismo pelos imperadores, ao menos em um primeiro momento<sup>6</sup>. Em um contexto marcado por um sincretismo crescente, Constantino não poderia jamais prescindir das

cerimônias tradicionais do culto imperial, as quais se associavam agora com novos elementos extraídos da tradição judaico-cristã, que aclamavam o imperador como novo Moisés (Eus. *Vit. Const.* I, 38, 2), novo Davi (Atan. *Apol. ad Const.* 20) ou a réplica terrestre do *Logos*.

Estudando o Calendário de 354, Salzman (1990:131 e ss.) constata que a maior parte das festividades religiosas comemoradas em Roma, em meados do século IV, relacionava-se com o culto imperial, predominando aquelas que celebravam acontecimentos ocorridos sob Constâncio II e seu pai, em detrimento dos demais *divi* e suprimindo-se do registro cronológico a memória de Constantino II e Constante<sup>7</sup>. Diante de tal constatação, podemos dizer que a afirmação definitiva da *basileia* foi um processo que resultou de uma reelaboração do próprio culto imperial e não da sua supressão, o que torna sem sentido a distinção feita por Bréhier (1920:72-3) entre culto imperial e religião monárquica, o primeiro fazendo parte de um contexto pagão e o segundo, de um contexto cristão, pois todo e qualquer símbolo visando a conferir sacralidade ao imperador, independente da sua origem, é uma manifestação visível de um culto prestado a sua pessoa. O único elemento tradicional prontamente suprimido do culto imperial romano foram os sacrifícios sangrentos (Barnes, 1981:211-2), rito por demais repulsivo para os cristãos e igualmente condenado pelos sábios pitagóricos e neoplatônicos (Whittaker, 1918:914). O testemunho de Filostórgio (II, 17) sobre a devoção prestada ao *divus* Constantino em Constantinopla é, nesse aspecto, bastante esclarecedor. Segundo o autor, “os cristãos ofereciam sacrifícios a uma imagem de Constantino colocada sobre uma coluna de pórfiro e a honravam com lâmpadas acesas e incenso, e ofereciam votos a ela como a Deus, e faziam súplicas a ela para desviar as calamidades”. A oferta de votos ao imperador, como esclarece Bowersock (1972:180), é uma prática religiosa que surge apenas no século IV, uma vez que, no decorrer do Principado, somente os deuses eram dignos de recebê-los, o que vem corroborar a nossa hipótese de que, no Baixo Império, o culto imperial não foi suprimido, mas, antes, reforçado.

O reinado de Constâncio II se constitui num momento extremamente importante para a compreensão do funcionamento da *basileia* durante o Baixo Império. Assim como Constâncio representa a vitória de um modelo

centralizador em nível político-administrativo, o seu governo cristaliza uma série de concepções monárquicas que afirmam de modo irreversível o caráter sagrado do soberano, em parte, devido ao desenvolvimento da tradição herdada dos seus antecessores, em parte, devido aos sérios problemas políticos que teve de enfrentar durante a década de 350, quando a legitimidade do seu poder foi severamente ameaçada. Com Constâncio, a monarquia romana é uma realidade sacra por excelência, assim como o próprio imperador, desfazendo-se qualquer impressão de proximidade, de familiaridade entre o *basileus* e os súditos. As imagens e as práticas postas em movimento durante o seu governo reafirmam sem cessar que o imperador possui uma dignidade e uma majestade sem paralelo terrestre, que a sua natureza não é a mesma da dos demais indivíduos e que a fonte do seu poder é absolutamente transcendente, como expressam os panegíricos a ele dedicados por Temístio de Bizâncio, os atributos místicos reservados ao *basileus* e os rituais (comemoração dos *natales imperii*, *adoratio purpurae*, *adventus*, funeral) que celebram a sua dignidade sobrenatural, todos símbolos responsáveis pela construção da imagem de um soberano onipotente.

## AS DUAS MONARQUIAS

A PARTIR DA DÉCADA DE 340, Temístio, um filósofo e rétor de família abastada da Panflágônia, cujo pai havia obtido uma certa notoriedade, na época da Tetrarquia, exercendo o mesmo ofício, começa a despontar no cenário político do Oriente (Dagron, 1968:5)<sup>8</sup>. Defensor da ideia de que o filósofo deveria fazer profissão de fé pública, deixando o círculo limitado dos seus discípulos para se envolver nos grandes temas de interesse da sua cidade, o que contrastava com a reclusão dos neoplatônicos, seguidores das concepções de Plotino acerca da vocação contemplativa da filosofia (Ehhardt, 1953.:464), Temístio inaugurará a sua brilhante carreira como professor de retórica recebendo, em 348-349, uma cadeira para ensinar a disciplina em Constantinopla, provavelmente como recompensa pelo panegírico pronunciado em 347 diante de Constâncio, em Ancira (*Or. I*), no qual anunciava já alguns princípios que integravam uma concepção divina da realeza (Vanderspoel, 1995:77). Em 355, o filósofo será incluído

no senado de Constantinopla por decisão imperial, passando a gozar de um imenso prestígio diante da corte (Chastagnol, 1992:28). Por ocasião da sua *adlectio*, Temístio volta a se pronunciar sobre a realeza e as virtudes do *basileus* (Or. II), assunto que será objeto de mais outros dois discursos, ambos escritos em 357, um, por ocasião da inauguração do consulado de Constâncio II e Juliano, no dia 1º de janeiro, e outro em comemoração à visita que o imperador fez a Roma, entre abril e maio (Or. IV e III, respectivamente). Dos quatro panegíricos dedicados, entre 347 e 357, a Constâncio, é possível extrair-se elementos que integram a teologia política característica do reinado do imperador, a qual se estrutura a partir de três noções fundamentais, retomadas dos tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas, segundo nos informa Delatte (1942:156), em seu comentário crítico aos fragmentos dos pensadores helenísticos: 1) o imperador possui uma natureza distinta da dos homens comuns; 2) o imperador é o enviado divino para governar a Terra e, nesse sentido, reproduz e imita o modelo celeste; 3) o imperador, dada a sua natureza sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmos, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos*. Vejamos como nos discursos aparecem essas três concepções.

O ponto de interseção entre o soberano terrestre e a divindade reside, para Temístio, no exercício da *philanthropia*, uma virtude que sintetiza todos os predicados positivos que um ser pode revestir. O conceito de *philanthropia* havia sido inicialmente empregado pelos gregos para definir a piedade (*eusebeia*) dos homens para com os deuses e o amor entre os próprios homens. Sob o Império Romano, o conceito se tornou corrente entre os estoicos, sendo logo absorvido pelos cristãos (Downey, 1955:199). A *philanthropia*, antes do século III, designava, no entanto, o amor de Deus para com os homens, tomados na sua aceção individual. A partir de Orígenes, ela designa o amor de Deus pela humanidade, pelo conjunto dos seres por Ele criados (Sayas, 1972:49), e é com esse sentido que passa a ocupar, no século IV, uma posição proeminente nas reflexões teológicas cristãs. O emprego do conceito tal como sugerido por Orígenes não se limita, no entanto, aos cristãos, mas encontra sua contrapartida entre os pagãos, como no caso de Temístio, afirmando-se assim a concepção de que a *philanthropia* é a virtude por excelência tanto



da divindade suprema quanto do imperador (Downey, 1955:199). De fato, no seu panegírico de 357 dedicado a celebrar especificamente a *philanthropia* de Constâncio, Temístio enuncia com clareza a concepção de que tal virtude, além de ser uma qualidade inata do *basileus*, que sintetiza em si mesma todas as outras virtudes tradicionalmente atribuídas aos imperadores (*clementia*, *iustitia*, *pietas* e *virtus* cf. *Or.* I, 7-8), é igualmente um atributo reservado apenas à divindade suprema e ao príncipe que a imita (*Or.* I, 11). Santuário da *philanthropia* na Terra, a alma do *basileus* possui um esplendor sem igual, o qual só pode ser adequadamente contemplado por aqueles iniciados na filosofia:

Da beleza de nosso rei, aquela que eu desejo contemplar e da qual me preocupo de ser um digno espectador, é certamente gracioso o esplendor externo, mas bem mais inexprimível é aquele que pode ser visto apenas scrutando o interior, para se compreender de quanta graça e benignidade ele é pleno. Como diz Homero, “lá está o amor” pelos seres humanos, não mentiroso ou insidioso, mas nobre e puro, e o seu nome é filantropia. Lá se encontra o desejo de moderação, onde o espírito de verdade encontra refúgio; onde repousa a mansidão, brilha a justiça e aparecem outras tantas sobre-humanas e santas belezas, às quais não é permitido que volte os olhos por acaso e repentinamente aquele que antes não purificou adequadamente o próprio olhar com o cuidado da filosofia (*Or.* IV, 3).

Ser celestial (*zoon ouranion*), criado por Zeus (*Diotrephes*) e de estirpe divina (*Diogenes*), Constâncio II é o único capaz de exercer a *philanthropia* entre os homens, tendo sido enviado à Terra com a finalidade de garantir o bem-estar de toda a humanidade, governando este mundo de acordo com o modelo da monarquia celeste (*Or.* II, 14). O *basileus* representa, assim, uma *mimesis*, uma reprodução terrena do seu similar celeste, o que o diferencia do filósofo, uma vez que este se encontra preocupado em conhecer o soberano universal, ao passo que o imperador o imita por meio de suas ações (*Or.* II, 14). A distinção entre um e outro reside justamente no exercício do *poder*, a capacidade de reger, à semelhança de Zeus, os acontecimentos humanos, o que faz do imperador a “imagem perfeita de Deus e reproduz sobre a terra a condição celeste dEle” (*Or.* I, 13). O rei se apresenta, então,

como o administrador da província de um reino, que se esforça por imitar no território sob a sua jurisdição aquele que governa a totalidade (*Or.* I, 13), tornando-se desse modo uma entidade imprescindível, assim como os astros celestes e as estações do ano. Tendo sido enviado dos céus para cuidar das pessoas que aqui vivem e assemelhando-se à divindade suprema devido à *philanthropia*, considerada por Temístio a essência da realeza, o rei é o responsável pela manutenção da própria instituição monárquica, a qual aparece descrita como um imperativo de ordem natural. De acordo com Temístio, os “homens por natureza vão em busca da ‘basileia’ na medida em que são incapazes de viver sem ela” (*Or.* I, 15), produzindo-se um tipo de legitimação de fenômenos sociais característico do pensamento religioso que naturaliza topologias políticas sob a forma de topologias cosmológicas (Bourdieu, 1974:71-2).

Do ponto de vista jurídico, o soberano que governa a *basileia* é a lei encarnada, o *nomos empsychos*, noção que comportava, para os escritores pitagóricos e neopitagóricos, dois sentidos: o de que o *basileus* era, entre todos, o mais apto para aplicar e observar as normas existentes, por ser uma fonte viva da lei, e o de que o *basileus* era uma encarnação da Lei suprema e divina, não se encontrando, assim, submetido a nenhuma disposição legal (Valdenberg, 1924:572-3)<sup>9</sup>. É essa segunda definição que encontramos na obra de Temístio, o qual, pela primeira vez no Baixo Império, afirma que o imperador é superior às leis devido à sua condição de *lex animata*, o que assinala, segundo Dagron (1968:129), “a passagem de uma concepção romana a uma concepção bizantina do direito”, uma vez que será como *lex animata* que os juristas responsáveis pela elaboração das Novelas definirão mais tarde, sob Justiniano, o imperador (*El Cod. Just.* 1997:136)<sup>10</sup>. A noção de que o príncipe era superior às leis havia sido já enunciada por Ulpiano, nas primeiras décadas do século III, mas, nesse caso, a sua condição de *legibus solutus* resultava de uma delegação do *populus* formalizada na *lex de imperio Vespasiani* (Buckland, 1921:17). Com Temístio (*Or.* I, 21), a majestade de Constâncio recebe uma justificativa mística que se tornará canônica nos séculos posteriores, razão pela qual valeria a pena transcrevê-la aqui:

A lei (*nomos*), como um homem arrogante e impulsivo, dá freqüentemente as mesmas respostas àqueles que não apresentam as mesmas perguntas. Sendo assim as coisas, e dado que por esse motivo a lei se encontra obrigada a pronunciar-se de modo idêntico sobre questões diversas, quem tem desejo de punir com crueldade pode aferrar-se às palavras e ater-se estritamente à letra delas — e por esse motivo não raramente é morto aquele que também a lei, se tivesse tido a possibilidade de pronunciar-se de modo mais apropriado, teria absolvido. Assim se comete, eu ousaria dizer, uma ilegalidade legal. O príncipe que possui a *philanthropia*, ao contrário, no momento em que perdoa à norma escrita (*gramma*) a sua imperfeição, acrescenta pessoalmente algo que é exterior a ela, porque em minha opinião ele é a lei viva (*auto nomos*) e acima das leis.

Pelo texto de Temístio, percebemos que a capacidade do *basileus* de corrigir a lei ordinária (*gramma*) deriva da sua natureza divina, uma vez que é por intermédio da *philanthropia* que ele age para dirimir as “ilegalidades legais”<sup>11</sup>. A noção de *lex animata* pode ser considerada um atributo imprescindível da realeza sagrada, pois concebe que um homem encarne na sua própria pessoa um princípio metafísico do qual procede a organização do mundo sensível, princípio este que os cristãos, até o final do século IV, reservavam apenas para Cristo, o único agraciado com o epíteto de *nomos empsychos* (Dvornik, 1966:628). Evidentemente, a concepção da Lei como algo sagrado não é nova, mas, sim, a suposição de que ela pode encarnar-se no *basileus*, o qual desse modo tem a sua natureza alterada. Por essa razão é que tanto Juliano (*Or.* I, 37) quanto Libânio (*Or.* LIX, 162), ao rejeitarem a possibilidade de o soberano se encontrar acima das leis, rejeitarão igualmente os aspectos divinos do poder imperial, retendo apenas uma vaga ideia de que os imperadores governam com auxílio divino, o que era praticamente um axioma político desde os primórdios do Principado. Para Juliano (*Or.* I, 7) e Libânio (*Or.* LIX, 28-9), a dignidade sobrenatural do príncipe era minimizada diante dos seus feitos materiais, ao passo que a sua natureza em nada se distinguia da dos demais indivíduos (Jul. *Or.* III, 26). O imperador, assim, era tão somente o mais nobre entre outros que possuíam igualmente o direito de serem enobrecidos mediante uma vida virtuosa. Juliano e Libânio fazem parte, desse modo, de uma outra vertente do pensamento político vigente no século IV, que nega a possibilidade de constituição de

uma teologia política, a despeito do culto prestado por Juliano a *Helios*, o patrono da sua dinastia<sup>12</sup>.

Quando analisamos a prática política de Constâncio II à luz de ambas as correntes de pensamento, parece-nos que as ações do imperador se pautavam muito mais pelo modelo de realeza proposto por Temístio, dada a ênfase nos símbolos que exprimiam a natureza sagrada do *basileus* e faziam dele a réplica terrestre da divindade, como veremos a seguir. Da confluência entre, por um lado, os pressupostos teológicos do poder imperial e, por outro, um repertório de atributos que realçava a majestade sobrenatural do imperador é que o governo de Constâncio II se apresenta como um momento definitivo para a afirmação, no Império Romano, de uma realeza de direito divino, tanto em termos pagãos quanto cristãos. Muito embora os panegíricos escritos por Temístio na década compreendida entre 347 e 357 constituam as nossas melhores fontes para o estudo da teologia política sob Constâncio II, um conjunto de informações suplementares acerca de como os cristãos definiam o ofício imperial em meados do século IV não parece deixar dúvidas de que, para eles, os poderes do imperador possuíam igualmente uma origem celeste. De fato, os cristãos, desde o início da sua história, foram também suscetíveis à ideia de que a autoridade imperial, a despeito das convicções pagãs sustentadas pelos soberanos, provinha de Deus, como ensinaram Paulo (Rom. 13, 1), Clemente de Alexandria, Dionísio de Alexandria e Irineu, entre outros (Churruca, 1996:160 e ss.). Esse tipo de interpretação, no entanto, não era consensual, como atestam as correntes apocalípticas que, a partir do século I, irromperão de quando em quando na sociedade romana para denunciar a ilegitimidade do governo perante as leis de Deus (Hamman, 1980:1241). Não obstante, a tradição preservada por Paulo mostrou-se muito mais vigorosa, mesmo com a deflagração das grandes perseguições, na segunda metade do século III. A essência do pensamento político cristão concebia a instituição monárquica como dotada de sacralidade e não o imperador em si, o que conduzia seus adeptos a rejeitarem toda e qualquer manifestação do culto imperial, como propunha Tertuliano no final do século II (Beaujeau, 1972:118). Em 295, o mártir Maximiliano, ao lançar por terra o amuleto com a efígie do imperador, diante do procônsul da Ásia, declarava de viva voz a impossibilidade de portar ao mesmo tempo o sinal distintivo de César e o de Cristo (Allard, 1889:456). A conversão de Constantino, entretanto,

alterou completamente a qualidade das relações entre a Igreja e o Estado, possibilitando o surgimento de uma versão cristã da *basileia*, cujo primeiro teórico será Eusébio de Cesaréia. Com Eusébio, as tradições da realeza judaica, interpretadas à luz do pensamento helenístico por Filo de Alexandria, um autor do início da era imperial, serão associadas aos temas contidos nos tratados sobre a realeza, conservados por João Estobeu (Dvornik, 1966, 618-21), de modo a produzir uma teoria sistemática da *basileia* que se tornará referência para os seus sucessores. A partir desse momento, a adoração da pessoa sagrada do imperador será uma realidade para os cristãos, razão pela qual os apologetas dos séculos IV e V, ao dirigirem seus ataques contra o paganismo, simplesmente se calarão a respeito do culto imperial (Beaujeau, 1972:132-3).

O pensamento político de Eusébio contido na Vida de Constantino e nas orações em homenagem às tricenárias desse imperador, ao apresentar o *basileus* como a réplica terrestre do *Logos*, quase como a terceira pessoa da Santíssima Trindade governando o mundo por determinação do Pai, traduzia, em termos cristãos, as características da *basileia* presentes nos panegíricos de Temístio a Constâncio, com exceção do princípio da *lex animata*, o que demonstra que ambos se moviam dentro do mesmo universo cultural (Dagron, 1968:135). Muito embora as reflexões de Eusébio se refiram ao governo de Constantino, outros autores cristãos sob Constâncio enfatizarão, ainda que de modo esparso, os pressupostos divinos da realeza. Com Fírmico Materno (*De err.* XX, 7), Constâncio e seu irmão Constante participam da sociedade do mundo celeste como os executores predestinados da missão iniciada por Cristo, isto é, a supressão do paganismo. Atanásio, na sua *Apologia ao imperador Constâncio* (19), compara o imperador a Davi, o ungido do Senhor, reconhecendo, ao mesmo tempo, que Constâncio governa o Império por decisão do Pai, mediante a intercessão do *Logos* (12), à semelhança do que faz Eusébio (*Laud. Const.* I, 6), ao propor uma hierarquia espiritual trinitária composta por Deus, pelo Verbo e pelo *basileus*. Gregório de Nazianzo (*Or.* IV, 34), por sua vez, além de considerar Constâncio membro de uma raça sagrada (*hieros genos*), como faz Temístio, exalta os seus feitos gloriosos, os quais somente puderam se realizar por intermédio da *mão de Deus*, que em tudo o guiava, dando assim expressão literária a um tema iconográfico que começava a se tornar corrente.

De fato, a imagem da mão de Deus fazia parte da tradição cultural hebraica, aparecendo com frequência no Velho Testamento. A sua mais antiga representação visual na Era Cristã se situa em meados do século III e provém da sinagoga de Dura Europos (Mac Isaac, 1975:323-4). No mural de Dura Europos, no entanto, a mão indicava tão somente a presença de Deus entre os fiéis reunidos em assembleia. Mais tarde, o símbolo surge sobre um medalhão de Constâncio datado de 330, no qual Constantino, ladeado por seus dois filhos mais velhos, é coroado por uma mão que sai de uma nuvem, ao passo que Constâncio e Constantino Césares são coroados pela Vitória e por um soldado, respectivamente, o que reforça a preeminência do pai (fig. 1). Ao ser incorporado à iconografia imperial, o tema adquire um sentido político evidente, significando que a investidura régia se deve ao favor do Deus cristão, do qual somente a mão poderia ser representada, a fim de evitar qualquer vestígio de idolatria. No Calendário de 354, vemos reaparecer a mão divina, colocada abaixo da ilustração de Constâncio que abre a seção dos *Natales Caesarum* (fig. 2). Embora, nesse caso, a mão de Deus não apareça coroando o imperador, nem por isso a imagem deixa de exprimir uma investidura divina, uma vez que a mão porta uma pena, indicando desse modo que o nascimento dos *divi* e do soberano reinante foram acontecimentos inscritos no curso da história pela própria divindade. O mais interessante nesse caso é observar como um símbolo de origem cristã foi igualmente absorvido pelos pagãos e utilizado como expressão visual da teologia política contida nos tratados sobre a realza<sup>13</sup>.

Na medida em que a reflexão política fazia do imperador a réplica terrestre da divindade, vemos produzir-se, em contrapartida, um autêntico isomorfismo entre a imagem divina e a imagem imperial, o que dá margem a um amplo processo de transposição dos símbolos visuais do culto imperial para a divindade e de absorção de atributos sobrenaturais reservados a Deus ou aos deuses pelo imperador, cujo desenvolvimento foi objeto de um importante estudo por parte de Grabar (1936). No caso específico de Constâncio II, é extremamente sugestiva a constatação de que o tema do Cristo Rei, representado como o *cosmocrator* imperial e entronizado na abóbada celeste, tenha surgido na arte cristã apenas em meados do século IV, como uma reação dos bispos ocidentais às pretensões de Constâncio ao controle sobre a *Ecclesia* (Beskow, 1962:12). De qualquer forma, por meio

de justaposições como essa é que, no Baixo Império, aquele que observa o imperador é imediatamente capaz de imaginar como seria a divindade e vice-versa, podendo, inclusive, confundir ambas as entidades em algumas situações, como nos informa Teodoreto (*Hist. Ecl.* II, XXX), ao descrever a visão do rei dos persas diante de Nísibis no cerco de 338:

Sapor viu de pé sobre as muralhas um homem de semblante real e todo decorado com a púrpura e o diadema. Ele supôs que era o imperador romano e ameaçou os seus cortesãos com a morte por não terem anunciado a presença imperial; mas diante da vigorosa réplica deles de que a informação era verdadeira e que Constâncio estava em Antioquia, ele percebeu o significado da visão e exclamou o “deus deles está lutando ao lado dos romanos!”. Tomado de indignação, lançou uma seta para o céu, embora sabendo da impossibilidade de ferir um ser incorpóreo.

## OS ATRIBUTOS MÍSTICOS DO “BASILEUS”

A NATUREZA SUPERIOR DE CONSTÂNCIO encontrava expressão em um repertório de atributos cósmicos que o aproximavam das divindades astrais, em especial do *Sol Invictus*, cujas festividades, de acordo com o Calendário de 354, eram inferiores apenas às realizadas em honra dos imperadores e de Júpiter (Salzman, 1990:146)<sup>14</sup>. O *Sol Invictus* não constituía, em princípio, uma entidade particular, mas era, antes, uma denominação genérica para o conjunto das divindades orientais identificadas como solares, razão pela qual, dentro do Império, coexistiram, por exemplo, um *Sol invictus Elagabal*, um *Sol invictus Malachbel* e um *Sol invictus Serapis*. No Ocidente, a denominação *Sol Invictus* ou *deus Invictus* se tornou corrente a partir do século II, sendo utilizada principalmente para designar Mitra, o deus salvador solar da antiga tradição iraniana, cujo culto experimenta uma ampla difusão sob o Império (Turcan, 1993:17). Aureliano, como vimos, elevou o *Sol Invictus* à categoria de divindade suprema do panteão oficial, em detrimento até mesmo do culto de Júpiter Capitolino, ao passo que os neoplatônicos concediam igualmente ao sol, identificado como Hélios ou Apolo, as divindades solares clássicas, a dignidade de deus supremo e demiurgo (Cumont in Daremberg & Saglio, s/d.:1376 e ss.).

A permanência de uma tradição solar pagã sob os imperadores cristãos se devia, por um lado, à sua extrema difusão no Império Romano e, por outro, a um sincretismo crescente, que fazia do sol uma das metáforas para Cristo, de maneira que o mesmo símbolo poderia ser usado indistintamente por pagãos e cristãos. De fato, enquanto, para os primeiros, o sol era tido como um deus que sintetizava em si os poderes dos demais deuses, o que favorecia as pretensões henoteístas de alguns soberanos, como Heliogábalo (Turcan, 1992:174 e ss.) e Aureliano (Cizek, 1994:178), para os cristãos, ele aparecia por vezes como o mediador visível de uma divindade inacessível. É de acordo com esse último sentido que toda uma tradição bíblica se refere à divindade cristã como *Sol Iustitiae* ou *lux mundi* (L'Orange, 1959:492), afirmando-se, no século IV, a simbologia do *Helios-Christos*, ao mesmo tempo que a luz se torna para os cristãos a expressão mais pura da essência divina, capaz de substituir qualquer outra representação imagética de Deus (Bonfante, 1964:406-7)<sup>15</sup>. Os atributos solares de eternidade, onipresença, onipotência e fecundidade se converterão em importantes símbolos da *basileia*, tornando-se o imperador a imagem viva do sol. Para tanto, a contribuição de Constantino foi sem dúvida decisiva, uma vez que, entre 309 e 313, na sequência dos conflitos que o opuseram a Maximiano, o imperador rompe com os deuses tutelares da Tetrarquia, isto é, Júpiter e Hércules, fundando uma dinastia autônoma sob os auspícios do *Sol Invictus*, que remontava a Cláudio II, o Gótico (268-270). Com efeito, Cláudio II havia feito cunhar sobre suas moedas todas as divindades solares do panteão greco-romano. Constâncio Cloro, por sua vez, incentivara o culto ao *Sol Invictus*, assimilado ao de Apolo, durante o seu governo nas Gálias, ao passo que Constantino o reconheceu como o culto oficial da sua família no período entre 309 e 313 (Maurice, 1911:379 e ss.). Sendo assim, Constâncio II, ao se apresentar, mais tarde, sobre as suas moedas, paramentado com os atributos do *Sol Invictus*, apoiar-se-á em toda uma tradição solar própria da sua dinastia, num contexto de acentuado sincretismo.

No decorrer das vitórias obtidas na década de 350, Constâncio tenderá a enfatizar os fundamentos místicos do seu poder, recorrendo a diversos símbolos de origem solar. Em primeiro lugar, o imperador e sua *basileia* são tidos como entidades eternas. A utilização por parte dos imperadores romanos do epíteto *aeternus*, reservado para os astros em



geral e, especialmente, ao sol, remonta ao século II, tornando-se cada vez mais frequente no decorrer do século seguinte, quando as pretensões à divinização por parte dos imperadores se intensificam<sup>16</sup>. A partir de 289, com Diocleciano, ele passa a integrar definitivamente a titulação oficial ao lado de outros termos mais antigos, como *pius*, *felix* e *invictus* (Cumont, 1896:439-40). Com Constantino e Constâncio II, termos como *aeternus* e similares (*perpetuus imperator*, *semper Augustus*) são empregados com frequência, tanto nas inscrições quanto nas fórmulas da chancelaria imperial (C.I.L. VIII, 10222; XII, 10255; VI, 1161). Nas moedas de ouro que emitiu em 353, um pouco antes da celebração das suas tricenárias de outubro-novembro, o imperador faz alusão à condição perene do seu reinado, unindo o epíteto *perpetuus* a imagens estelares colocadas sobre o seu escudo e elmo, o que significava uma inovação diante dos padrões de cunhagem adotados no Oriente (Kent, 1981:244).

A partir de 348, com o início da cunhagem FEL. TEMP. REPARATIO, a fênix, pássaro que nasce e morre em Heliópolis e anuncia diariamente o despertar do sol (Stein, 1953:145), é introduzida em larga escala na iconografia, tornando-se praticamente uma insígnia do poder imperial, como observamos na ilustração de Constâncio que abre a seção do Calendário de 354 dedicada aos *Natales Caesarum* (fig. 2)<sup>17</sup>. Símbolo pagão de renovação e de eternidade, associado, por vezes, ao próprio Cristo, a fênix representa também para os cristãos o paraíso ao qual aspiram no final dos tempos, pelo fato de provir de uma região onde não existem doenças, velhice, paixões, crime, pobreza ou a própria morte, como nos revela um poema cristão da primeira metade do século IV, de autoria desconhecida (Leclercq, 1931:686). Associada ao imperador, a fênix traduziria, por um lado, a condição de algo que não perece nunca, por ser absolutamente indispensável para a vida humana e, por outro, a antecipação terrestre, por parte do *basileus*, das glórias celestiais prometidas por ocasião do retorno de Cristo, tornando menos angustiante a expectativa da parúsia.

Ao tomar conhecimento da execução de Galo, por intermédio do *agens* Apodêmio Constâncio, “firmemente convencido de que estaria desde então ao abrigo de todo transtorno humano, se afastou rapidamente e com uma tal falta de medida dos sentimentos de justiça, que ele mesmo inseriu por vezes

num texto ditado ‘Minha Eternidade’” (Am. Marc. XV, I, 3). A concepção de que a eternidade era uma qualidade inerente à condição do imperador o levou a inscrever no *caput* do “credo datado” de 359 a seguinte fórmula: “A fé católica foi exposta em Sírmio em presença de Constâncio, eterno (‘aionios’), Augusto, sob o consulado de Eusébio e de Hipácio” (Soz. IV, 17, 10)<sup>18</sup>. A atitude suscitou o repúdio imediato de Atanásio, que protesta, numa carta dirigida aos bispos reunidos em Rimini, da seguinte forma: “Eles [*i. é, os arianos*], aparentando escrever sobre o Senhor, nomeiam outro senhor, Constâncio, que tem apoiado a impiedade deles, de modo que aqueles que negam a eternidade do Filho, o intitularam imperador eterno” (Sóc. II, XXXVII). Mais que uma fórmula de chancelaria, o título de *aeternus* traduzia, sob Constâncio, a convicção de que o seu governo possuía uma aura mística que o conservava ao abrigo de todo e qualquer insucesso e que o imperador, assim como o sol e a lua que se perpetuam em ciclos no céu e orientam o ritmo da vida humana, era uma realidade imprescindível e perene para a sociedade.

Tendo o sol, o planeta régio da Antiguidade, como seu congêneres (Cumont, 1912:95), Constâncio é um polo que irradia esplendor sobre tudo o que se encontra ao seu redor, tanto pela qualidade superior da sua alma quanto pelos símbolos materiais que porta, fazendo-se, assim, presente por toda a extensão do Império, como a luz solar que ilumina ao mesmo tempo o céu e toda a superfície terrestre. Em virtude da sua ausência na inauguração do consulado de Constâncio, em 357, Temístio (*Or.* IV, 2) se desculpa argumentando que não é necessário dirigir-se ao imperador em pessoa para honrá-lo pois ele, assim como o sol,

[...] em qualquer parte do céu que brilhe, governa diretamente cada coisa. Embora seja um corpo celeste verdadeiramente grande, não pode estar em toda parte. Contudo, a sua potência e os seus raios alcançam tudo, sobre a terra e sobre o mar, sobre as ilhas e sobre a terra firme, sobre os montes, as planícies, os rios e as fontes, atingindo todos os seres animados e as plantas: a sobrevivência de todos daí provém.

A ideia de que o imperador se distingue do vulgo pelo seu esplendor recebe sob Constâncio uma representação visual altamente elaborada. No

Calendário de 354, o imperador aparece portando a toga decorada com pedras preciosas característica do *basileus* (fig. 3), em substituição à *toga picta*, a vestimenta triunfal bordada a ouro usada pelos soberanos do século III ao assumirem o consulado (Stern, 1953:166)<sup>19</sup>. Sobre a sua fronte repousa o diadema de ouro recoberto de pérolas e pedras preciosas, símbolo da essência divina e da realeza cósmica (Turcan, 1980:1033), que foi definitivamente incorporado à indumentária imperial nos últimos anos do governo de Constantino (Teja, 1993:635). O brilho material que dele procede é, ao mesmo tempo, reforçado pela presença do nimbo, símbolo por excelência da condição divina. Com efeito, de acordo com uma antiga tradição grega, compartilhada igualmente pelos romanos, os deuses habitavam as regiões superiores, onde a atmosfera era composta por uma substância especial, denominada éter, que, envolvendo os limites do mundo, participava da natureza ígnea e brilhante dos astros. Os deuses, mesmo quando se afastavam da região banhada pelo éter, o conservavam em torno da sua pessoa como uma emanção da atmosfera resplandecente da qual provinham. O uso do nimbo na iconografia somente se generaliza a partir do século IV (Lafaye in Daremberg & Saglio, s/d.:84-5). Constâncio Cloro e Constantino (Hannestad, 1988:328), em virtude da sua filiação solar, haviam já portado o nimbo em suas moedas, mas é Constâncio II que faz dele uma insígnia da *basileia* praticamente obrigatória, cujo uso se manterá durante séculos na arte bizantina (Stern, 1953:150). A dignidade expressa pela imagem do nimbo encontra seu paralelo literário em Temístio (*Or.* IV, 4), quando afirma que toda a cidade de Constantinopla e os seus habitantes são o espelho reluzente e tangível da beleza interior que emana do *basileus* e à qual todos devem prestar reverência.

Por intermédio da luz que emana, Constâncio governa sobre toda a órbita terrestre, ele é *dominus orbis terrarum*, como declara o autor da *Expositio Totius Mundi* (XXVIII). O próprio imperador, após 354, se qualifica como *toto orbe dominus* (Am. Marc. XV, I, 3), título semelhante ao de *toto orbe victor* que lhe é atribuído nas inscrições (C.I.L. VI, 1161). Gregório (*Or.* IV, 37), de modo inédito, o denomina *rei dos reis*, epíteto tradicional dos soberanos persas. O seu domínio é, portanto, universal, fazendo-se onipresente por toda a extensão do *orbis romanorum*, conforme

a simbologia expressa pelo globo que o *cosmocrator* porta invariavelmente na sua mão esquerda. Presente já nas emissões monetárias do Alto Império, o uso do globo se torna recorrente, a partir do século III, como expressão da investidura do imperador pela divindade. Júpiter, por exemplo, entrega o globo a Severo Alexandre, Galieno, Probo, Caro e Diocleciano, ao passo que o *Sol Invictus* executa o mesmo ato em moedas de Gordiano III e Aureliano (Enslin in Cook, 1939:360-1). No século IV, o globo se torna definitivamente uma das insígnias da *basileia* (Teja, 1993:636). Nas moedas de Constâncio II, todavia, o globo não integra mais a cena da investidura divina, deixando, assim, de simbolizar a origem celeste do poder imperial para expressar, em contrapartida, o domínio do *basileus* sobre o universo (Rees, 1993:193), razão pela qual aparece recoberto de estrelas (fig. 4), encimado pela fênix (fig. 2) ou em cenas nas quais Constâncio o ostenta perante inimigos vencidos (fig. 5). O globo, assim, se torna um atributo imprescindível para um imperador que aspira à universalidade.

A ênfase de Constâncio nos aspectos “maximalistas” do seu poder (Fowden, 1993:86) está diretamente relacionada ao surgimento do conceito de *Romania*, no século IV, o qual enuncia a construção de uma identidade cultural romana diante do mundo bárbaro, sob a liderança de um rei que possui como missão providencial submeter todos os povos (Bréhier, 1949:3). De fundamental importância para esse processo foi, mais uma vez, a contribuição da Igreja, na medida em que a construção da *Romania* assumia para os teólogos cristãos um sentido evidente de expansão de uma crença única no interior de um Império igualmente unificado sob a autoridade do *basileus*. No final do século II, Melito de Sárdis, fiel aos princípios da teologia política ensinada por Paulo, já havia resolvido a oposição estrutural entre o Império (o poder temporal de orientação pagã) e a *Ecclesia*, que alimentava as correntes milenaristas e apocalípticas, ao propor que a coincidência temporal do aparecimento de ambas as entidades expressava uma analogia teleológica, como se possuísem um destino comum (Churruga, 1996:178-9), argumentação que Eusébio tratou de desenvolver em profundidade após o término da Grande Perseguição, a fim de reforçar os laços que uniam a casa imperial à Igreja, que finalmente triunfava sobre os seus seculares perseguidores (Maier, 1972:67). Doravante, o *basileus* se converterá para

os cristãos no símbolo por excelência da identidade romana, na medida em que, encarregado de uma tarefa verdadeiramente apostólica, passava a militar em prol da expansão do Evangelho, o que justifica a elaboração de uma obra como o *De errore*, na qual seu autor, Fírmico Materno, celebra a vitória definitiva de Constâncio II e Constante contra os inimigos do Império, isto é, os idólatras, os pagãos, por vontade de Deus, completando desse modo a missão salvadora de Cristo (*De err.* XX, 7). Quanto a isso, vale a pena mencionar que o conceito de *philanthropia* analisado mais acima é outro importante elemento para justificar as pretensões universalistas do *basileus*: dotado de amor pela humanidade, ele aspira ao domínio sobre a *oikoumene*, a fim de garantir o bem-estar dos súditos.

A concepção de que a ordem do mundo dependia diretamente do imperador era um dos principais componentes da *basileia*, a ponto de Amiano (XIX, XII, 17), bastante cético às lisonjas que habitualmente os cortesãos dirigiam a Constâncio, não questionar o fato de que a salvaguarda do príncipe, protetor e defensor dos justos, estivesse na origem da segurança de todo o Império. A pessoa do *basileus* sintetizava, desse modo, as forças da ordem e do equilíbrio, sobrepujando o caos que colocava em risco a sobrevivência da própria sociedade. Em termos iconográficos, o gesto da mão direita levantada era um dos mais utilizados para expressar a capacidade de intervenção sobrenatural do imperador. Embora diversos deuses orientais tivessem sido representados realizando esse gesto, a mão direita levantada era o atributo distintivo do *Sol Invictus*, que, por intermédio, da sua “íngens dextra governava e movia o cosmos, determinava que as esferas girassem em sua órbita universal, afetando assim tudo o que acontece em nosso mundo” (L’Orange, 1953:148). O tema surge de modo ocasional nas emissões monetárias imperiais a partir de Geta e parece ter sido concebido inicialmente como um sinal de salvação. Apenas a partir de Constantino, entretanto, é que ele se afirma definitivamente como parte da iconografia imperial associado à carruagem solar, o que fazia do soberano o *cosmocrator*, à semelhança do *Sol Invictus* (fig. 4).

A recorrência da imagem do *cosmocrator* imperial que observamos na primeira metade do século IV é mais um importante indício de que a sacralidade do imperador é reforçada, antes que diminuída, com o

avanço do cristianismo, ao contrário do que supunham Daly (1971:65) e MacCormack (1981:131), para quem a responsabilidade pela manutenção da harmonia cósmica, que originalmente era a função principal da realza antiga, desapareceu, a partir da conversão de Constantino. Conforme esclarece Beskow (1962:12), a representação do Cristo como *cosmocrator* não fazia parte do repertório iconográfico do cristianismo primitivo, dominado pelos temas do Bom Pastor, do Taumaturgo e do Filósofo que instruíra os discípulos, sendo introduzido na arte cristã por influência direta da arte imperial, no decorrer da primeira metade do século IV. Sob Constâncio II, o *cosmocrator* é um símbolo oficial da *basileia* e sua utilização frequente nas moedas simplesmente torna insustentável qualquer pretensão eclesiástica de reservá-lo apenas para o Cristo. Quando a Igreja possuir força suficiente para impedir que os governantes medievais o utilizem por iniciativa própria, isso significará que o rei perdeu a sua condição de ordenador da natureza, que constituía um dos elementos mais extraordinários da *basileia*, no final da Antiguidade. Desprovidos de qualquer influência sobre os fenômenos celestes, restava agora aos reis exprimir seus poderes sobrenaturais do mesmo modo que os santos, fazendo-se então taumaturgos, a exemplo dos soberanos capetíngios (Bloch, 1998:72-3).

A concepção que tomava o *Sol Invictus* por *cosmocrator* foi difundida na Antiguidade pelos astrólogos, os quais ensinavam que o sol, tal como um rei cercado por seus satélites, ocupava uma posição central na abóbada celeste, sendo circundado pelos demais planetas então conhecidos (Saturno, Júpiter, Vênus, Marte, Mercúrio e Lua), o que justifica o epíteto *Basileus Helios* que por vezes lhe é concedido. De acordo com as teorias astrológicas, o globo incandescente do sol era dotado de um poder de atração e repulsão, determinando, assim, o movimento dos demais astros que o circundavam (Cumont in Daremberg & Saglio, s/d.:1385). Desse modo, Constâncio, ao assumir a condição de *cosmocrator*, era capaz de devolver todos os seres e todas as coisas ao seu devido lugar, se, por algum motivo, tivessem sido deslocados da sua posição original, razão pela qual foi declarado *orbis restitutor* (C.I.L. VIII, 10222). O imperador aparecerá igualmente nas emissões monetárias fazendo o gesto da *ingens dextra* e conduzindo a carruagem solar (fig. 4). A qualidade do imperador como *cosmocrator*, devido ao seu isomorfismo com

a divindade, foi definida com precisão por Temístio, numa passagem em que comemora a derrota de Magnêncio e Vetranião, valendo-se de um exemplo mitológico retirado de Platão, no qual Zeus dá combate a Tifão<sup>20</sup>. Proclama Temístio (*Or.* II, 12): “O príncipe da Terra, querendo que tudo fosse bom e nada, até onde possível, fosse ruim, após haver recebido o Império, não em uma situação de calma, mas em movimento desordenado e desregulado, o conduziu da desordem à ordem”.

Uma moeda particularmente interessante, cunhada em Milão para comemorar a vitória sobre Magnêncio, nos apresenta Constâncio a cavalo, com a mão direita levantada e pisoteando uma serpente (fig. 6), símbolo que, no imaginário cristianizante do Baixo Império, assumia cada vez mais um significado nocivo ao lado do réptil e do dragão, seus correlatos (Mat. *De err.* XXI, 2). Nesse caso, não se tratava tanto de uma transposição da iconografia do *Sol Invictus*, mas, sim, da reprodução de um gesto mágico primordial no Oriente, empregado pelos deuses ou seus sacerdotes para repelir todas as forças hostis (L’Orange, 1953:140)<sup>21</sup>. De qualquer modo, seja como *cosmocrator* ou como um rei mago, o *basileus* é sempre triunfador sobre as forças da desordem e da destruição, um ser onipotente como o próprio sol e, por isso mesmo, qualificado também como *invictus* (C.I.L. VIII, 10268 e II, 5239). Na realidade, toda a iconografia de Constâncio colocava em relevo os aspectos triunfais da *basileia*, a missão do imperador como *debellator hostium* (fig. 6), *liberator orbis Romani* e *extinctor pestiferarum tyrannidis* (C.I.L. V, 8073 e VI, 1158). O imperador é o *triunfator* (C.I.L. III, 6733 e VI, 1165) excelso, a fonte da supremacia militar romana, tanto em termos materiais quanto simbólicos, uma vez que a vitória, para ele, constitui uma qualidade universal e inata que possibilita todas as vitórias concretas (MacCormack, 1981:41-2), as quais, por vezes, são previstas por sinais celestes, tais como a cruz surgida em Jerusalém, em 351, durante as festividades de Pentecostes, anunciando a derrota iminente de Magnêncio<sup>22</sup>.

A conjugação dos aspectos triunfais com os aspectos sobrenaturais da realeza pode ser conferida na representação imperial contida em uma baixela de prata encontrada na necrópole de Ermitage, Leningrado (fig. 7), cuja confecção, segundo Calza (1972:312), se deu por volta de 354<sup>23</sup>. Nela, o *basileus* aparece montado sobre um cavalo que pisoteia um escudo.

Constâncio, nimbado, porta lança e diadema. À esquerda, vemos um pajem que o acompanha com um escudo sobre o qual foi gravado o Chi-Ro, o monograma do Cristo. À direita, uma Vitória o saúda com uma guirlanda. A cena reproduz, de acordo com Grabar (1936:48), uma das variantes iconográficas para o triunfo imperial, cerimônia bastante tradicional no Império Romano. Alguns elementos, no entanto, contribuem para convertê-la em um ícone, uma imagem sagrada, conforme sugere MacCormack (1981:44). Em primeiro lugar, a cena é dominada pela imagem frontal do *basileus*, a qual não apenas é maior que as duas outras como também as encobre parcialmente. A representação frontal em Roma, durante séculos, foi reservada apenas às divindades, sendo os imperadores representados de perfil (Manodori, 1985:23). Após algumas experiências efêmeras, durante os reinados de Caracala, Póstumo e Caráusio, o costume de se apresentarem os imperadores de frente se afirma definitivamente, no início do século IV, com Maxêncio e Licínio (Nock, 1972:658), o que significa uma assimilação, por parte da *basileia*, de um atributo próprio dos deuses. Com Constâncio, a imagem frontal aparece em diversas circunstâncias, especialmente nas ocasiões em que o imperador se apresenta como *cosmocrator* ou *triunfator*. Em segundo lugar, a cena triunfal de Constâncio não possui um conteúdo propriamente “histórico”, ou seja, não descreve nenhuma vitória em particular, mas, sim, a própria capacidade metafísica do imperador de vencer os seus inimigos por intermédio de suas qualidades sobrenaturais, reproduzindo, dessa forma, a desconexão entre a imagem e a realidade cotidiana própria dos ícones (MacCormack, 1981:44). A cena é construída para expressar uma qualidade inata e perene do *basileus* e não as suas ações fugazes. Em terceiro lugar, a rigidez das feições, a ênfase no poder do olhar, a importância das insígnias e as dimensões incomuns da figura imperial não evocam um retrato *naturalista* de Constâncio, mas a sua majestade sobre-humana (Grabar, 1936:10)<sup>24</sup>.

Como depositário da virtude guerreira romana, somente ao imperador podem ser revertidas as glórias advindas da vitória contra os inimigos, donde a preocupação de Constâncio em deixar registradas, em pormenores, nos *acta* do seu governo, as façanhas militares alcançadas por intermédio dos seus generais, sem, contudo, mencioná-las em nenhum momento,



dando a entender que os planos de batalha e a ordem de comando foram determinados diretamente por ele, procedimento que suscita a vívida reprovação de Amiano (XVI, XII, 69-70). O mais significativo, nesse caso, no entanto, era menos o desejo de Constâncio de se autovangloriar por feitos não realizados por ele mesmo do que a afirmação do princípio segundo o qual o imperador era o único responsável pela segurança do Império, estando presente em todos os lugares onde fosse necessário.

Segundo Valerio Valeri (1994:438-9), ao agir para construir a totalidade, o que é um dos atributos da divindade, a realeza se perpetua em “dublos” espaço-temporais, que auxiliam na criação da ideia de que o príncipe é onipresente e capaz, portanto, de solucionar todos os problemas. Ao imperador é atribuído, em termos simbólicos, o dom da ubiquidade, como supõe Temístio, ao declarar que Constâncio II não se encontra apenas onde se pode vê-lo, mas em toda parte, pois “enquanto está acampado entre os celtas, obriga os persas a desejar a paz” (*Or.* IV, 10). A beleza da imagem poética de Temístio ratifica o fato de que todos os que agem em nome do imperador são, na verdade, duplicatas atualizadas da realeza, razão pela qual os *iudices*, no Baixo Império, julgavam sempre diante da imagem do *basileus*. Juliano, ao ser elevado a César, recebe como principal incumbência fazer circular o busto e o retrato do imperador entre os gauleses (*Jul. Or.* V, 7). Enviado às Gálias num momento crítico, o César agia como a melhor duplicata possível na ausência do próprio imperador, portando a imagem de Constâncio e sendo ele mesmo a sua réplica, de modo a demonstrar que o soberano não se havia esquecido dos seus súditos num momento de calamidade.

Constâncio II, dada a sua condição de *cosmocrator*, tem como tarefas primordiais zelar para que a ordem cósmica prevaleça sobre a terra e submeter, em caráter permanente, os inimigos do gênero humano, sintetizando em sua pessoa, por intermédio da *philanthropia*, todos os predicados positivos existentes no mundo. Ele não apenas é justo, clemente e bondoso, qualidades que moldam a sua alma sobrenatural, mas, além disso, é propiciador da prosperidade, da riqueza e da abundância. Na representação do imperador contida no Calendário de 354, o imperador é mostrado no ato de distribuição de dinheiro (*sparsio*) à audiência que celebra o seu consulado

nas cerimônias do dia primeiro de janeiro (fig. 3). Muito provavelmente, por ocasião das tricenárias, o atelier de Antioquia cunha uma série na qual Constâncio ocupa um carro triunfal cercado por moedas de ouro, indicando que a sua presença é sempre sinônimo de opulência (fig. 4), o que sem dúvida comporta um sentido sagrado, uma vez que o funcionário encarregado da administração dos fundos utilizados nas distribuições públicas de dinheiro (*largitiones*) é denominado, pela primeira vez, sob o seu governo, *comes sacrarum largitionum* e não mais *rationalis* (Stern, 1953:163-4). Temístio (*Or.* IV, 11), por sua vez, exalta Constâncio como responsável por todos os bens materiais produzidos no mundo, devendo os homens honrá-lo do mesmo modo que se honram os deuses, ou seja, remetendo-lhe oferendas daquilo que receberam. Constâncio é caracterizado, assim, como o epicentro de onde tudo parte e para o qual tudo converge, pois os povos da Terra, por ocasião do festival das primícias, a ele encaminham “tudo aquilo que de mais belo a natureza produziu, tudo o que de mais agradável a arte humana criou” (*Or.* IV, 4), reconhecendo que a prosperidade se manifesta no mundo apenas mediante a intercessão do *basileus*.

*Aeternus, Invictus, Restitutor Orbis, Triunfator*, Constâncio II é também um indivíduo que, por sua natureza privilegiada, não participa do destino comum dos demais indivíduos, ou seja, não é regido por nenhuma força operante no mundo sublunar, pois, na medida em que sua origem remonta aos céus, a sua fortuna se encontra próxima às estrelas (*Am. Marc.* XV, VIII, 2). Após o julgamento de Citópolis, os cortesãos proclamavam, exultantes, que Constâncio se encontrava ao abrigo de todos os males comuns que afligiam os mortais e que a estrela do seu *fatum* havia sempre brilhado, esmagando as ofensivas dos seus inimigos (*Am. Marc.* XIX, XII, 16). Em uma moeda que emitiu em 350, ao partir de Antioquia rumo ao Ocidente, para dar combate a Magnêncio, temos a *Tyche* inclinada diante do imperador (Kent, 1981:505), significando seu domínio sobre uma das divindades mais temidas do panteão greco-romano, devido à imprevisibilidade da sua ação, que elevava alguns enquanto rebaixava outros (Hild in Daremberg & Saglio, s/d:1268). Fírmico Materno, embora afirmando, na *Mathesis*, um tratado de astrologia escrito no início de 337, o poder inexorável da Fortuna sobre os indivíduos comuns, reconhece que nenhum adivinho, seja ele astrólogo

ou arúspice, tem condições de interrogar as potestades sobrenaturais sobre o futuro do imperador uma vez que:

Somente ele não se encontra submetido ao curso dos astros; ele é o único sobre qual destino os astros não têm o poder de se pronunciar. Como ele é, com efeito, o senhor do universo, seu destino é regulado pela decisão do deus supremo ('*summus deus*') e, como toda a superfície da terra é submetida aos poderes do imperador, ele próprio se encontra também colocado entre os deuses que a divindade primordial encarregou de fazer e conservar todas as coisas. Tal é a razão que perturba também os arúspices: com efeito, qualquer que seja a divindade por eles invocada, desde que ela é de uma potência menor, não poderá interpretar a substância da potência maior que se encontra no imperador, pois é a ele que estão submetidos todos os homens livres, todas as ordens, todos os ricos, todos os nobres, todos os cargos honoríficos, todas as potências. Tendo obtido o poder sem limite de uma potência divina e imortal, ele se encontra colocado entre as primeiras ordens dos deuses (*Math.* II, XXX, 5-6).

O pensamento de Materno aqui exposto declara de modo contundente, sem meias-palavras e sem o apoio de imagens literárias, os princípios que estruturam a *basileia*, ou seja, o de que o imperador não possui uma natureza idêntica à maioria dos mortais, que ele é um deus visível, encarregado pelo *summus deus* de zelar pelos assuntos terrestres e que, sendo assim, o destino que pode ser revelado com auxílio das artes divinatórias não é o seu, pois nenhum dos agentes espirituais invocados pelos magos em suas cerimônias é superior às forças sobrenaturais encarnadas na pessoa do *basileus*<sup>25</sup>. Celebrado como senhor dos acontecimentos humanos, a sua ação carece de qualquer previsibilidade, o que reforça suas pretensões à eternidade, pois, enquanto governar, o seu reino possui, ao menos para os espectadores terrestres da sua majestade, a perspectiva da infinitude. Dependendo somente do deus supremo que o comissionou, o imperador cumpre a sua missão de gerir esse mundo de um modo absolutamente autônomo. Ao longo do Principado, a astrologia muitas vezes forneceu um valioso auxílio às aspirações políticas deste ou daquele imperador, ao enfatizar a inexorabilidade do seu governo, devido a uma determinação inscrita no curso dos astros, como comprovam os casos de Augusto e Septímio Severo,

os quais não manifestaram receio em tornar públicos os seus respectivos mapas astrológicos (Barton, 1995: 40-1 e 46). No século IV, por sua vez, o eixo de tal concepção parece alterar-se profundamente, uma vez que os soberanos não são mais destinados a reinar em virtude de uma determinada configuração celeste vigente no instante do seu nascimento, mas por motivos que escapam completamente à vontade dos astros. Partícipes do universo, os imperadores ocupam o cargo pela sua própria natureza e, nesse sentido, sempre foram imperadores, mesmo quando não habitavam ainda o mundo sublunar (Cumont, 1896:446 e ss.).

Fazendo parte deste mundo, mas ao mesmo tempo exterior a ele, o *basileus* é o mais autorizado a cumprir a tarefa de mediador entre o céu e a Terra, o que o torna um interlocutor privilegiado da divindade, tanto para os pagãos quanto para os cristãos. Nesse sentido, uma questão primordial é definir a extensão dos seus poderes diante dos especialistas da religião que operam na sociedade. Em termos pagãos, o problema não apresenta uma grande complexidade. Desde a fundação da monarquia, o imperador é *pontifex maximus*, título que será revestido igualmente por Constâncio (C.I.L. II, 5239 e III, 3705). Do ponto de vista cristão, entretanto, a ideia de que o imperador pudesse reivindicar alguma autoridade sacerdotal não era um dado evidente. De qualquer forma, como se poderia negar essa prerrogativa a um indivíduo dotado de uma missão verdadeiramente divina? Uma solução encontrada foi a de assimilar o *basileus* aos reis do Antigo Testamento, a Moisés ou a Davi, por exemplo (Dagron, 1996:21), o que resolvia apenas parcialmente o problema. O debate em torno dos poderes sacerdotais do *basileus* tem como principal finalidade permitir que se defina tanto a monarquia romana do Baixo Império quanto a bizantina ou como o governo de um sacerdote-rei (e, nesse caso, teríamos uma teocracia), ou como o governo de um rei-sacerdote, o que caracterizaria o cesaripapismo (Dagron, 1996:291)<sup>26</sup>. No que diz respeito a Constâncio, não parece haver dúvida de que o imperador se julgava imbuído de uma competência sacerdotal evidente. É bem verdade que não o encontramos desempenhando a todo o momento tarefas próprias dos bispos, mas, nesse caso, tampouco o imperador, ao longo da história romana, cumpriu obrigações religiosas regulares e específicas, em que pese ao seu título de *pontifex maximus* (Gagé,

1961:48). Inicialmente, o imperador agia como um supervisor geral do culto público, concedendo fundos imperiais para a manutenção dos templos e administrando a nomeação dos sacerdócios mais importantes, até que, a partir de Antonino Pio, o vemos respondendo a *libelli* de teor religioso apresentados pelos provinciais, sem consulta preliminar a nenhuma autoridade sacerdotal (Millar, 1992:361), tornando-se assim o responsável tanto pela legislação sagrada quanto pela civil.

A mesma prerrogativa exercerá Constâncio, ao expedir disposições canônicas sem que os bispos possam se opor à sua vontade, o que significa que o *basileus* é tão apto quanto eles – ou mais –, no que diz respeito a assuntos de fé ou disciplina eclesiástica. Nesse sentido, não nos parece completamente fora de propósito definir-se o governo de Constâncio II como sendo uma teocracia, ou seja, um “ordenamento político pelo qual o poder é exercido em nome de uma autoridade divina por homens que se declaram seus representantes na terra, quando não uma sua encarnação” (Bobbio, 1992:1237). De fundamental importância para a existência de uma teocracia seria ainda a existência de uma hierarquia sacerdotal que desempenhasse um papel preeminente na sociedade, mediante a subordinação das atividades temporais às espirituais. A teocracia nos sugere, assim, a concepção de uma realeza de direito divino de tendência henoteísta ou monoteísta, em que poder e religião se encontram associados na figura de um governante supremo, que se vale de uma burocracia religiosa para exercer o controle sobre a sociedade. Levando-se em consideração o fato de que o bispo de Roma somente começa a exercer uma liderança institucional sobre a Igreja do Ocidente em finais do século IV e que, na época de Constâncio, não havia autoridade terrena que pudesse rivalizar com o imperador em matéria de religião, o seu governo parece configurar uma tentativa inédita de construção de uma teocracia romana em moldes cristãos, tendo como ponto de partida a ingerência tradicional exercida pelo imperador sobre o paganismo<sup>27</sup>. De fato, como mencionamos no capítulo anterior, a ação de Constâncio com o objetivo de submeter os bispos a sua autoridade nos permite supor que o imperador desejasse converter a burocracia cristã, até então independente, em um dos sustentáculos da sua administração, ao mesmo tempo que, nos altos escalões de governo,

os cristãos começam a suplantam os pagãos. Por outro lado, a compreensão de que os sacerdotes cristãos deveriam ser isentos da inscrição compulsória na cúria das suas cidades e de quaisquer outras atividades públicas, a fim de que pudessem exercer livremente seus ofícios litúrgicos, fundamentais para a salvaguarda do Estado, manifesta-se em uma série de leis, emanadas ao longo do seu reinado (C.T. XVI, 2, 9; XVI, 2, 14; XVI, 2, 16). No futuro, caberia à própria Igreja romper a simbiose milenar entre Estado e religião, ao produzir um direito e uma prática eclesiásticos que, *a priori*, não são as mesmas do Estado, e ao afirmar o princípio de que existe uma autoridade espiritual distinta e superior à autoridade temporal, tema em torno do qual se desenvolverá o debate político medieval. Ficará a cargo de Ambrósio, alguns anos mais tarde, traduzir o novo espírito político, ao declarar que o imperador se encontrava *intra Ecclesiam* e não acima dela (Ullmann, 1983:40). A excomunhão imposta pelo bispo a Teodósio, em 390, por conta do massacre de Tessalônica (Piganiol, 1972:284-5), não deixa de ser um fato surpreendente, se nos recordamos de que, poucas décadas antes, Constâncio II fora capaz de manter em confinamento um concílio de mais de quatrocentos bispos, por quase sete meses, até que a sua decisão tivesse sido integralmente cumprida<sup>28</sup>.

A ideia de que Constâncio exercia um sacerdócio real (*basilikos hierateia*) pode ser encontrada em Gregório de Nazianzo (Or. IV, 35), em uma passagem na qual o bispo se lamenta pelo súbito desaparecimento de um soberano que tantos benefícios havia trazido para a Igreja, deixando-a à mercê dos inimigos de Cristo. As funções sacerdotais revestidas por Constâncio se exercem em dois importantes domínios da vida religiosa no século IV: a consagração das igrejas e o patronato sobre as relíquias dos santos. Com referência ao primeiro caso, vemos Atanásio, na sua *Apologia ao imperador Constâncio*, defender-se da acusação reconhecidamente verdadeira de haver celebrado culto numa igreja em construção sem a devida permissão imperial, o que violava o antigo direito sacral romano, segundo o qual cabia ao imperador consagrar os templos por ele fundados (Girardet, 1974:90). Por intermédio da defesa de Atanásio, percebemos que as igrejas representavam para os cristãos da época um espaço sagrado, cercado de muros e portas, onde os fiéis se colocavam ao abrigo dos pagãos para celebrar os votos de

saúde pelo soberano (*Ap. ad. Const.* 14-7), o que leva o bispo a formular a seguinte justificativa para a sua ação:

As igrejas eram muito estreitas, o povo aí se concentrando em grande número, desejava se dirigir ao deserto; o que era necessário fazer? — No deserto não há portas e todos aí têm livre acesso. A casa do Senhor, ao contrário, possui muros e portas. Ela marca a diferença entre os homens de Deus e os profanos.

Sendo o templo um símbolo da vitória do sagrado sobre o profano e da ordem sobre a dispersão, a sua existência depende diretamente do imperador, pois foi por sua determinação que a construção se fez (*Ap. ad. Const.* 17), ao passo que a consagração definitiva do lugar só é obtida quando da cerimônia da *dedicatio*, celebrada em sua presença (*Ap. ad. Const.* 18). O imperador, desse modo, cumpre uma importante prerrogativa sacerdotal dentro da liturgia cristã, pois cabe a ele a tarefa de sacralizar o recinto do culto, mediante a sua presença, ou seja, de retirar do convívio das coisas comuns um território que passa a gozar agora de uma outra natureza<sup>29</sup>. O imperador, a maior hierofania após a ascensão de Cristo, é ele mesmo produtor de hierofanias espaciais, sob a forma de templos que têm por função santificar continuamente o espaço ao seu redor (Eliade, 1992:52). Além de multiplicar os polos de sacralidade no mundo, por meio da consagração das igrejas, Constâncio age ainda com o intuito de proteger as hierofanias que o antecedem, mas pelas quais ele se julga o responsável, na qualidade de patrono das relíquias dos santos (Fox, 1986:674).

O culto às relíquias, primeiramente dos mártires e, a partir do século IV, dos “homens de Deus”, remonta ao século II, dando origem a uma devoção que se concentra em torno das sepulturas (Gaudemet, 1958:691). O interesse crescente pelos restos mortais dos santos estimulou os cristãos não apenas a erigir verdadeiros santuários no seu lugar de sepultura (os *martyria*), para a celebração do culto, como também a realizar autênticas expedições em busca de relíquias, como aquela que organizou Helena, a mãe de Constantino, com a finalidade de encontrar a cruz de Cristo (Brown, 1983:17)<sup>30</sup>. Assim como o pai, Constâncio demonstrará um interesse especial pela preservação das relíquias, como atesta Juliano (*Or.* V, 13), ao censurar o cuidado excessivo do

imperador com o culto aos mortos “estrangeiros” em detrimento da tumba dos seus próprios ancestrais, sepultados nas Gálias. O autor da *Artemii Passio* (17) afirma que o zelo de Constâncio para com a Igreja e seus santos superou o de seu próprio pai, o que se revela em um feito memorável: o traslado, em 357, das relíquias de André, Timóteo e Lucas, o Evangelista, da Grécia para a basílica dos Santos Apóstolos, construída especialmente para abrigá-las (Grierson, 1962:4-5)<sup>31</sup>. Para tanto, Constâncio encarregou pessoalmente Artêmio, um dos membros da sua corte, de realizar a operação. A chegada das relíquias a Constantinopla foi, ao que tudo indica, celebrada com grande entusiasmo, dando margem à produção de milagres, como a cura do *cubicularius* Anatólio, após ele ter tocado no esquife de Lucas (*Art. Pas.*, 18). Com o traslado das relíquias, Constâncio iniciava assim uma obra decididamente ambiciosa: a de reunir em um magnífico santuário os discípulos de Cristo. Construindo e consagrando as igrejas ao mesmo tempo que zelava pelas tumbas dos santos, o imperador fixava no espaço a potência divina, permitindo que os fiéis dela pudessem se beneficiar, o que, para Heim (1991:348), significa a superação da antiga dicotomia entre a cidade terrestre e a realeza celeste, embutida na orientação escatológica da Igreja, bastante vigorosa até então, uma vez que agora, mediante o patrocínio imperial, “o céu se coloca sobre a terra”.

## OS RITUAIS

A DIGNIDADE SOBRENATURAL DO *BASILEUS*, que podemos constatar mediante seus atributos e imagens, manifestava-se igualmente em cerimônias que o colocavam periodicamente em contato com os seus súditos, expondo assim à admiração pública um ser que, fora dessas ocasiões, se apresentava como inacessível. Os rituais que cercavam o imperador e/ou suas imagens eram “realizações culturais”, ou seja, um conjunto de gestos, imagens e palavras postos em movimento com o intuito de celebrar a pessoa sagrada do soberano, modelos que davam a conhecer às pessoas os fundamentos místicos da *basileia* e, ao mesmo tempo, modelos que a construíam e reconstruíam continuamente no espaço de interação com a sociedade (Geertz, 1989:130). Rituais dos mais importantes da *basileia* sob Constâncio eram as festividades



que tinham lugar por ocasião do seu aniversário de ascensão ao poder, acontecimento que, como vimos, era considerado, desde Diocleciano, como o momento em que o imperador transmutava a sua natureza humana, passando a compartilhar da essência divina. Encarnando sobre a terra o princípio da totalidade inerente a tudo o que se considera genuinamente sagrado, o imperador se multiplicava, tanto no espaço quanto no tempo, sendo por isso devotado à eternidade.

Constâncio contava os aniversários da sua associação ao poder imperial a partir de 324, quando foi nomeado César, e não de 337 (Maurice, 1908:146). No Calendário de 354, aparece pela primeira vez, ao lado dos *natales* propriamente ditos, ou seja, os dias de nascimento do imperador, a expressão *natalis imperii* (Salzman, 1990:139), a qual revelava um conteúdo semelhante, mas não idêntico, ao da festa do *geminus natalis* instituída por Diocleciano e Maximiano, em 298 (Seston, 1950:263)<sup>32</sup>. De fato, se, com o termo *geminus natalis*, procurava-se definir o dia em que os dois imperadores “nasceram” para o poder, tendo com isso a sua natureza transmutada, sob Constâncio, o *natalis imperii* parece traduzir antes a confirmação da sua condição sobre-humana, já que, como vimos, o imperador era divino mesmo antes de vir a este mundo. No Calendário, são recordados apenas os *natales imperii* de Constantino e do próprio Constâncio, abandonando-se a memória dos demais *divi*, o que exprimia uma tendência a se enfatizar o culto prestado ao soberano reinante (Salzman, 1990:139). A festa recebe uma atenção especial de Constâncio, a partir da sua segunda fase de governo, quando as emissões monetárias portando os *vota*, um dos elementos integrantes do ciclo de comemorações do *natalis imperii*, se tornam mais abundantes e variadas (Kent, 1981:245), com um aumento significativo do uso do ouro e da prata (Bastien, 1988:82).

Feitos em prol do bem-estar do imperador, pela população do Império, os *vota*, de acordo com a concepção religiosa dos romanos, selavam uma relação contratual entre o fiel e a divindade, mediante a qual o primeiro se comprometia a executar um ato de agradecimento, em troca de um determinado benefício (Kent, 1981:50)<sup>33</sup>. Os *vota* comemorados com emissões monetárias, os quais tinham sempre por beneficiário o soberano reinante, poderiam ser de três tipos: *vota publica*, *vota soluta* e *vota suscepta*

(Thirion, 1965:5). Os primeiros eram feitos anualmente, no dia 3 de janeiro, por toda a população (Bruun, 1966:57), merecendo, em algumas ocasiões especiais, como nos anos em que o imperador ocupava o consulado, uma cunhagem especial (Bastien, 1988:85). Os *vota soluta*, que indicavam o tempo de governo efetivamente cumprido, e os *vota suscepta*, tomados como um desejo de continuidade futura do reinado, faziam parte, por sua vez, do ciclo de festividades quinquenais (quinquenálias, decenálias, quindecenálias, vicenálias e tricenálias), associadas ao *natalis imperii*, ao lado de outras solenidades, como combates de gladiadores e competições no Circo Máximo (Salzman, 1990:140), razão pela qual davam ensejo a cunhagens em ouro, prata e bronze destinadas à distribuição entre os soldados, funcionários públicos e a sociedade em geral, em alguns casos, com a presença do imperador em pessoa, que, assim, presenteava algumas unidades militares especiais, os membros mais ilustres da cúria urbana ou os súditos reunidos no hipódromo da cidade escolhida como sede da celebração (Bastien, 1988:26)<sup>34</sup>. Os *vota soluta* de Constâncio vão até o XXXV, os quais são festejados solenemente, quando da visita do imperador a Roma, em 357, enquanto os *suscepta* vão até XXXX ((Thirion:1965:14). Durante todo o período em que foram cunhadas moedas para celebrar os *vota* imperiais de Constâncio, o epíteto *perpetuus* fez parte das emissões (Robertson, 1982:300 e ss.), o que reforça a ideia de que, mediante a distribuição periódica de *largitiones*, o imperador não apenas reafirmava a sua condição de fonte da prosperidade e da abundância, mas, ao mesmo tempo, exaltava a eternidade do seu poder. Verdadeiros rituais de renovação da ordem em bases historicamente determinadas, as celebrações periódicas do *natalis imperii*, com os seus respectivos *vota*, expressavam o vigor e a opulência do regime e o favor divino concedido ao *basileus*, ao qual se uniam os desejos de que continuasse reinando até o próximo festival (Manodori, 1985:16).

Segundo o protocolo do Baixo Império, todas as pessoas admitidas em presença do imperador deveriam adorá-lo, ajoelhando-se e beijando a barra do seu manto de púrpura (*paludamentum*), num profundo sinal de reverência, outrora reservado apenas aos deuses (cf. Saglio in Daremberg & Saglio, s/d.:80): era o ritual da *adoratio purpurae*, cumprido perante o *consistorium*. A adoração do imperador em pessoa não era uma cerimônia

aberta ao público em geral, mas se limitava ao seletto círculo daqueles que podiam compartilhar, em algum momento, do privilégio da sua companhia. Somente eram regularmente admitidos à cerimônia de adoração os funcionários civis que portassem, no mínimo, a dignidade de *consulares* e os oficiais militares, os quais executavam o rito segundo uma hierarquia rigidamente determinada, iniciando-se pelos funcionários mais graduados (Avery, 1940:68). Com Constâncio II, todos os *protectores* (centuriões) do exército deveriam se dirigir à corte para cumprir o ritual de adoração e, assim, tomar posse do seu cargo, o que se repetiria em caso de galgarem postos mais elevados, o mesmo ocorrendo com os altos funcionários civis (Avery, 1940:69). Sendo assim, o ritual era cumprido, pelo menos, em três situações: a) sempre que alguém fosse admitido em presença do imperador. Este é o caso ilustrado por Amiano (XV, V, 18) ao descrever o ingresso de Ursicino no *consistorium*, quando o *magister* foi convocado para resolver o impasse gerado pela usurpação de Silvano; b) por ocasião da chegada do imperador a uma determinada cidade, como um desdobramento do rito do *adventus*. Constâncio, ao chegar a Antioquia, vindo do *front* persa, em 361, foi assim saudado por uma delegação de homens distintos e de ex-tribunos proeminentes (Am. Marc. XXI, VI, 2); c) quando da investidura ou promoção de um funcionário, conforme as determinações contidas na lei de 354 endereçada a todos os prefeitos do pretório (C. Th. VIII, 7, 4).

Durante muito tempo, discutiram-se as origens da *adoratio purpurae*, sua condição de cerimônia estrangeira e a hipótese de que teria sido Diocleciano o responsável pela sua introdução na corte. Enslin (in Cook, 1939:387 e ss.), reproduzindo a tese clássica de Alföldi, formulada em 1934<sup>35</sup>, inclina-se por uma filiação romana do rito, não aceitando que ele tenha sido tomado de empréstimo aos persas, opinião com a qual concorda Avery (1940:74-5). A *adoratio* seria, assim, uma cerimônia genuinamente romana, cuja presença na corte remontaria ao Alto Império, o que negaria a Diocleciano o caráter inovador que lhe é atribuído pelas fontes do século IV, especialmente Eutrópio (IX, XVI), Aurélio Vítor (*De Caes.* 39.4) e Amiano Marcelino (XV, V, 18). Em um artigo publicado em 1954, H. Stern contestou de modo magistral essa tese, demonstrando que, embora

as formas exteriores da *adoratio* proviessem do antigo ritual da *supplicatio*, mediante o qual uma pessoa em dificuldades se prostrava aos pés das estátuas dos deuses ou dos indivíduos e lhes beijava as mãos ou os joelhos, implorando por clemência e auxílio, ela passou a constituir, sob Diocleciano, algo que jamais havia sido antes: uma forma particular de recepção das pessoas admitidas em presença do imperador. Com Diocleciano, substituiu-se definitivamente o antigo rito da *salutatio*, atestado ainda sob Caracala, pela *adoratio purpurae*, o que enfatizava o caráter sacro e inviolável do soberano. Em vez de suas mãos e joelhos, era a púrpura, o manto que o cobria, que era beijada pelos súditos, durante um ritual emprestado do culto aos deuses. O que Stern propõe com relação à *adoratio* é a ruptura com uma determinada concepção que toma os símbolos como entidades invariáveis, desprovidas de historicidade. O importante, nesse caso, não é tanto a forma exterior do símbolo, o seu significante, mas a *semântica* que o coloca em relação com um conjunto de outros elementos, alterando, assim, o seu significado. Septímio Severo, por exemplo, é investido no trono por Júpiter (Turcan, 1980:1029), mas apenas Diocleciano se diz *Iovius* e se apresenta paramentado com a indumentária do deus.

Embora a *adoratio* da pessoa imperial fosse um rito executado por um círculo limitado de pessoas, nem por isso a população em geral deixava de cumpri-lo, o que era possível por meio de uma réplica do *basileus* (um busto, uma estátua ou, como se tornou o procedimento mais comum no Baixo Império, uma pintura, cf. Smith, 1985:217). As imagens imperiais, denominadas *imagines sacrae* ou *sacrae lauratae*, eram motivo de um verdadeiro culto nas províncias e nos acampamentos e sua chegada em alguma cidade, quando da ascensão de um novo soberano, era cercada de toda a pompa e esplendor. Soldados e tocheiros a ladeavam e toda a população vinha saudá-la, respeitosamente. Iluminadas com círios e incensadas, as imagens recebiam a *adoratio* dos funcionários civis, militares e da população em geral, de um modo absolutamente solene (Swift, 1923:297-8)<sup>36</sup>. Fixar a imagem do imperador em algum lugar equivalia a um rito de consagração, ao passo que destruí-la era um crime de lesa-majestade (Bréhier, 1920:18), uma vez que, na concepção corrente no Baixo Império, os retratos, como atualizações da onipresença do rei,

compartilhavam da mesma essência divina por ele manifesta (Bonfante, 1964:408). Nos dias reservados à consagração das estátuas imperiais, por ocasião de determinadas festas e nos jogos do circo, os oficiais civis e militares adoravam a efígie do soberano, no que eram seguidos pela multidão (Babut, 1916:227). Fenômeno presente ao longo de todo o Baixo Império, a adoração das imagens imperiais se perpetuou no período bizantino, a despeito do edito de 425, emanado por Teodósio II e Valentiniano III, ordenando que a dedicação de uma estátua ou imagem imperial fosse acompanhada somente pelo governador da província, sem o aparato de adoração habitual, por considerarem tais eventos ofensivos à Divindade (Bréhier, 1949:73). Um excelente testemunho da importância atribuída à adoração da imagem imperial nos é dado por Gregório de Nazianzo (*Or.* IV, 80), na primeira metade da década de 360:

A regra da monarquia [...] quer que os soberanos recebam homenagens dos retratos oficiais. Nem as coroas, nem os diademas, nem o brilho da púrpura, nem o número dos portadores de lanças, nem a multidão dos súditos não bastam para dar consistência ao seu reino. É preciso ainda que se prosterne diante deles para elevar sua majestade; não basta se prosternar diante da sua pessoa. É preciso ainda fazê-lo diante dos seus traços esculpidos e pintados a fim de que nada falte ao respeito que se presta à sua dignidade. A esses retratos, um rei se compraz em acrescentar tal ornamento, um outro rei outro [...], pois eles não amam apenas a realidade que os faz nutrir o orgulho, eles amam também a representação dela.

À primeira vista, poderíamos ser induzidos a concluir que Gregório, em virtude da sua condição de bispo, pretendia censurar tal prática como contrária à fé cristã, o que não se comprova no decorrer do texto. Na verdade, o objetivo fundamental do autor era denunciar a impiedade de Juliano, que, rompendo com o costume romano, havia associado a sua imagem à dos ídolos pagãos, de modo que, ao se prosternar diante de ambos, o fiel, forçosamente, incorria em idolatria (*Or.* IV, 81). Gregório reconhecia, assim, que a adoração apenas do imperador não comportava nenhum grau de impiedade, fazendo, antes, parte da lei romana, o que nos leva a refletir sobre o sentido dessa prática dentro da sociedade do século IV: seria ela

apenas uma formalidade tolerada com reservas pela Igreja ou expressaria uma autêntica devoção por parte dos súditos?

Ao tratar da permanência da *adoratio* sob os imperadores cristãos, Babut (1916: 229) a interpretava como um signo convencional de respeito e de submissão diante da majestade imperial e não como um ato religioso. Recentemente, Bravo (1997:179 e ss.) retomou e aprofundou a hipótese de Babut, sugerindo que a *adoratio purpurae*, ao ser integrada no Império cristão e ao permanecer restrita ao *consistorium*, foi esvaziada por completo de qualquer significação religiosa, assumindo, assim, uma conotação estritamente política. Em nossa opinião, uma interpretação como a que propõem ambos os autores dificilmente encontra apoio na documentação disponível para a primeira metade do século IV, momento em que o rito se afirma definitivamente como parte do protocolo imperial. O rito da *adoratio*, cumprido tanto no interior do *consistorium* quanto diante das efígies imperiais disseminadas pelas províncias, é uma das expressões mais flagrantes da permanência do culto imperial dentro de um mundo cristão. Transposição direta de uma reverência devida somente aos deuses, a *adoratio* cumprida pelos súditos indistintamente é um dos símbolos que expressam a natureza sagrada do soberano, não havendo razões para desqualificar o testemunho de Aurélio Vítor, segundo o qual Diocleciano foi o primeiro a aceitar ser adorado e tratado *como um deus* (*De Caes.* 39.4). Evidentemente, alguns indivíduos, como o cristão Zaqueu, que aparece polemizando com o pagão Apolônio em uma obra anônima do século V, escrita sob a forma de diálogos (*Consult. Zac. Apol.* XXVIII, 5-8), eram hábeis o suficiente para não confundir as honras prestadas à efígie dos imperadores e santos com aquelas reservadas a Deus, mas o objetivo da obra é claramente pedagógico, visando a incutir princípios de doutrina em uma massa de fiéis que, seguramente, não interpretava como idolatria os ritos do culto imperial, desde que desprovidos do sacrifício sangrento e da associação com os ídolos pagãos. A *mimesis* entre o *Logos* e o imperador estabelecida por Eusébio é, desse modo, uma via aberta para que o culto imperial, no contexto de construção da *basileia*, possa gozar da aceitação e do reconhecimento dos cristãos, como se pode constatar mediante o seguinte testemunho de Vegécio (II, V), um autor cristão, escrevendo sob Teodósio:

Os soldados juram por Deus, pelo Cristo e pelo Espírito Santo, e pela Majestade do imperador, que por ordem divina todo o gênero humano deve cuidar e venerar, pois uma firme lealdade e atenta devoção devem ser confiadas ao imperador que recebeu o nome Augusto, como se tivessem sido confiadas a Deus em pessoa. Tanto os civis quanto os militares servem a Deus quando amam o imperador que reina por determinação de Deus<sup>37</sup>.

Assim como a *adoratio purpurae*, o ritual do *adventus* é uma outra forma importantíssima de expressão do culto imperial sob Constâncio II, não obstante a tese defendida por MacCormack (1972:742), segundo a qual “os elementos sobrenaturais do ‘adventus’ foram removidos quando o império se tornou cristão”, dado o poder dissolvente do cristianismo sobre a unidade e a coerência da propaganda imperial. A autora, no entanto, além de não apresentar nenhuma evidência decisiva de que a visita do imperador às cidades houvesse sido despida da sua conotação religiosa, não fixa com segurança o momento de “secularização” do rito, oscilando entre a segunda metade do século IV e o século V. O que se encontra em pauta, nesse caso, é um procedimento idêntico àquele seguido pelos autores que interpretam o culto imperial em geral e a *adoratio* em particular como fósseis culturais pagãos num contexto cristão, como se a passagem de um universo mental a outro fosse algo abrupto e não comportasse sincretismos de parte a parte e como se toda a população do Império, no dia seguinte à batalha de Crisópolis, fosse cristã. Um exame do ritual sob Constâncio II nos sugere, antes, que o *adventus*, sob o seu governo, comporta um sentido religioso evidente, sendo um dos símbolos distintivos da própria *basileia*.

O *adventus* ou *profectio* era uma cerimônia na qual toda a cidade, reunida em um dia previamente fixado e dado a conhecer, em alguns casos, com meses de antecedência, recebia o imperador em pessoa, as suas representações iconográficas ou os funcionários enviados pela corte. Nos dias que precediam a cerimônia, a população se preparava cuidadosamente para a festa. As ruas eram enfeitadas e se encomendavam discursos de boas-vindas aos melhores oradores disponíveis. A recepção era feita, às portas da cidade, por uma procissão organizada de acordo com os padrões hierárquicos vigentes: à frente, posicionavam-se os notáveis, vestidos de branco, como sinal do seu

*status*, e, após eles, os representantes dos *collegia*, com as suas insígnias, os sacerdotes e a população em geral, portando presentes, flores, azeite, ramos de palmeira, tochas, incenso e as estátuas dos deuses protetores da cidade (Brown, 1992:13). Cantos e aclamações também faziam parte do cerimonial. O *adventus* do próprio soberano era, obviamente, o mais importante de todos, dando margem a comemorações adicionais, tais como o discurso do imperador ao povo reunido no fórum, a realização de jogos e a distribuição de dinheiro (MacCormack, 1972:723), razão pela qual, em algumas ocasiões, verificamos a existência de uma emissão monetária especial celebrando o tema do FELIX ADVENTVS AVG. Segundo Hannestad (1988:308), durante o Alto Império o *adventus* assinalava o retorno do imperador a Roma, após viagens periódicas às províncias. Na fase final da dinastia dos Severos, o tema é suprimido da iconografia, para ressurgir sob a Tetrarquia, não mais representando o regresso bem-sucedido de um imperador ausente, mas a epifania de um ser sagrado. É com esse sentido que ele se institucionaliza como um importante ritual da *basileia* nas primeiras décadas do século IV.

A aura de majestade que cercava o *adventus* é ilustrada de um modo bastante particular pela descrição que nos fornece Amiano (XVI, X, 1-10) da entrada triunfal de Constâncio II em Roma, em 357<sup>38</sup>, a qual, diga-se de passagem, é o testemunho mais detalhado da cerimônia que possuímos do século IV:

Ao se aproximar da cidade, observando com um olhar sereno as homenagens do Senado e as imagens veneráveis das famílias patrícias, ele não acreditou ver aí, como Cinéias, o famoso enviado de Pirro, a reunião de uma multidão de reis, mas sim o santuário do mundo inteiro que aí se encontrava. [...] Como se ele desejasse aterrorizar o Eufrates ou o Reno com a visão das suas armas, ele mesmo estava sentado, sozinho, sobre um carro de ouro que luzia com o fogo de pedras diversas, cujo brilho parecia se misturar em uma espécie de luz mutável. Após o cortejo múltiplo que o precedia, ele estava cercado por estandartes em forma de dragões tecidos com fios de púrpura presos na ponta de lanças ornadas de ouro ou pedras preciosas. [...] E de ambos os lados avançavam com passos contados duas fileiras de homens armados com escudo e elmo pontudos, lançando raios de luz cintilante, revestidos de uma couraça luminosa. [...] Augusto, aclamado por gritos de feliz augúrio, não se inquietou em absoluto com o



barulho que ecoou nas colinas e nos rios, mas observou a atitude imóvel que se lhe via tomar nas províncias. Com efeito, ele inclinava sua cintura minúscula na passagem das altas portas e, como se tivesse o pescoço preso em uma corrente de ferro, ele trazia o seu olhar reto, sem voltar o rosto nem para a esquerda nem para a direita e, semelhante a uma estátua, nunca foi visto fazer um movimento devido aos solavancos do seu carro.

A narrativa de Amiano nos coloca diante de uma cerimônia extremamente elaborada e suntuosa, na qual os elementos que dela fazem parte concorrem para construir a imagem de Constâncio em termos excepcionais. O imperador, ostentando uma rigidez hierática, ocupa um carro decorado com pedras preciosas e é cercado por soldados em uniformes reluzentes, não manifestando nenhuma emoção diante da multidão em festa. Serenidade, imobilidade, fulgor, tais são as características que tornam o soberano um ser sobre-humano, transmitindo aos espectadores a impressão de que contemplam algo além da experiência ordinária<sup>39</sup>. O imperador, durante o seu *adventus*, aparece como a manifestação de um ser divino, que traz consigo a segurança, a ordem e a prosperidade, dando à sociedade algo em que acreditar, uma orientação para o futuro, e reforçando, assim, os fundamentos sobrenaturais da *basileia*. Segundo Juliano (*Or.* I, 15), a chegada de Constâncio a Antioquia, no final de 337, vindo da Panônia, produziu uma súbita melhora na região, livrando as pessoas do terror, restituindo-lhes a esperança no futuro e restabelecendo a disciplina nos acampamentos. Em virtude da sua aparição providencial e incomum, o imperador devolvia todas as coisas ao seu lugar de origem e afastava todo o mal. Nas moedas que emitiu para celebrar o seu *adventus* em Antioquia, Naisso e Roma, Constâncio aparece representado a cavalo e com a mão direita erguida, o que, como mencionamos no item anterior, era um gesto mágico executado para produzir ao mesmo tempo bênção e maldição (Kent, 1981:276)<sup>40</sup>. O imperador estendia a sua mão direita para afastar o mal e proporcionar dias mais felizes aos seus súditos, dando-lhes a oportunidade de se beneficiarem com a presença de um ser miraculoso, que rompia a monotonia do cotidiano de modo excepcional e memorável, colocando-os momentaneamente no centro de onde tudo emanava e para o qual tudo convergia. Durante o *adventus* a pessoa sagrada e inacessível do imperador

se expunha à adoração diante de uma multidão de indivíduos que, de outro modo, dificilmente poderiam algum dia se encontrar tão próximos dela<sup>41</sup>.

A sacralidade do *basileus* se exprime também de modo significativo por intermédio do comportamento exigido tanto dele próprio quanto daqueles que têm o privilégio de compartilhar da sua companhia, elaborando-se uma rígida *etiqueta*, que o distingue, mesmo nas ações mais banais, dos homens comuns. Constâncio II, nesse aspecto, foi o primeiro a adotar uma postura circumspecta como expressão da sua majestade, mantendo-se distante de qualquer manifestação de popularidade, como faz questão de elogiar Amiano na abertura da sua descrição das boas e más qualidades do príncipe (XXI, XVI, 1). Constâncio nunca cuspia, enxugava o rosto, assoava o nariz, virava a cabeça nem agitava as mãos na presença das pessoas, hábitos que, segundo Amiano, eram reservados somente a ele (XVI, X, 10-11). Além de se recusar a adotar gestos vulgares, o imperador se mostrava ainda reticente em executar atos solenes na companhia dos súditos, razão pela qual, durante todo o seu reinado, jamais foi visto dividir o carro imperial ou as honras do consulado com um particular (Am. Marc. XVI, X, 12). Constâncio raramente aparecia em público e, mesmo no interior da corte, algumas audiências eram concedidas sem que se pudesse contemplá-lo, permanecendo o imperador oculto por detrás de uma cortina (o *velum* ou *parapetasma*)<sup>42</sup>. Em sua presença, exigia-se o mais profundo respeito, tanto que as sessões do *consistorium* eram por vezes denominadas *silentia*, ficando a cargo de funcionários especializados (os *silentiarii*) a preservação da ordem no interior do *sacrarium*, a sala de reuniões do conselho, concebida dos moldes de uma capela (Teja, 1993:623), do mesmo modo que o palácio, em sua totalidade, era tido como um santuário (Eus. *Laud. Const.* 4). O próprio termo *consistorium*, proveniente do verbo *consistere* (parar, deixar de correr, deter-se), indicava que, diante do imperador, deveria reinar a mais estrita disciplina. Nas ocasiões em que se recebia algo diretamente das suas mãos, como presentes ou os codicilos que davam posse a um funcionário, por exemplo, o protocolo exigia que o agraciado o fizesse com as mãos cobertas, evitando assim a possibilidade de contato físico com a pessoa sagrada do soberano (Am. Marc. XVI, V, 11).

O comportamento extraordinário de Constâncio, sua castidade, sobriedade e rigidez, a transformação da sua pessoa em uma entidade inacessível ao toque e

ao olhar, expressam uma dignidade hierática típica daqueles que, renunciando a esse mundo, pretendem alcançar a sacralidade. Segundo Caillois (1988:39), toda experiência ascética implica o abandono daquilo que faz parte da existência cotidiana, como a palavra, a companhia de outrem e as relações sexuais, motivo pelo qual os soberanos que se pretendem sagrados devem rejeitar todo e qualquer ato que os aproxime dos seus súditos, o que denota uma transmutação da sua própria natureza. Ao mesmo tempo que os princípios de teologia política expressos por Temístio faziam de Constâncio uma réplica da divindade reinando sobre a terra, as atitudes do imperador não poderiam absolutamente seguir comportamentos extraídos da realidade profana. Entidade eminentemente sagrada, o *basileus* conserva após a morte a mesma dignidade que revestiu em vida, constituindo-se o seu funeral uma cerimônia destinada a celebrar a sua majestade celestial, da mesma forma que as festividades do *natalis imperii*, a *adoratio purpurae* e os *adventus*.

Até o final do século III, as exéquias do imperador romano constituíam um ritual denominado *consecratio*, destinado a convertê-lo em mais um deus do panteão oficial. Após ser cremado em praça pública e elevar-se aos céus na forma de uma águia providencialmente liberta durante a cerimônia, o imperador fazia jus à apoteose, mediante o pronunciamento senatorial declarando-o *divus*, o que o habilitava a receber um templo ou um altar, conforme o caso, e a ser honrado por sacerdotes. A apoteose dava margem ainda a uma emissão monetária especial com temas alusivos à sua ascensão (Price, 1987:77). Constantino, ao contrário dos seus antecessores, já não será mais cremado e, sim, inumado, produzindo-se uma transformação progressiva na tradição pagã em torno dos funerais do imperador. Templos e sacerdócios em honra dos *divi* serão cada vez menos frequentes nas cidades onde o soberano residia habitualmente, desaparecendo também as moedas comemorativas da *consecratio*, cujos últimos exemplares referem-se justamente a Constantino. O único elemento remanescente da apoteose imperial pagã será o título de *divus*, utilizado no Ocidente até Anastácio (Price, 1987:102). Com Constâncio, o funeral do *basileus* é já, muito mais do que havia sido sob Constantino, uma cerimônia cristã, mas sem que isso signifique uma dessacralização do soberano defunto. Pelo contrário, a morte do imperador e o seu posterior sepultamento são acontecimentos marcados pelo sobrenatural, como convinha a um rei que

em vida havia sido o vértice pelo qual o divino atravessava a zona sublunar e se difundia por toda a face da terra.

Dada a identidade entre o imperador e as forças cósmicas que garantiam o equilíbrio da natureza, a iminência da sua morte provocava distúrbios (*portenta*) na ordem normal das coisas, anunciando que algo de extraordinário se aproximava (North, 1990:54). Nascimento de monstros e cadáveres insepultos haviam assinalado a morte de Constâncio, como nos informa Amiano (XIX, XII, 17). Já o seu funeral, descrito em termos cristãos por Gregório (*Or.* V, 16-7), demonstra que, mesmo sem vida, o corpo do *basileus* era reverenciado pelos seus súditos terrestres e pelas potestades celestes, enquanto se deslocava para ser sepultado em Constantinopla:

O corpo de Constâncio é acompanhado dos louvores da multidão em cortejo, cercado de nossos santos ritos, ou seja, velado durante toda a noite, com tochas acesas e entonação de salmos: é assim que estimamos, nós cristãos, que se deva honrar uma morte piedosa. Para assistir ao séquito, se reuniu uma assembléia plena de sentimentos aflitos. Se podemos acreditar nessa narrativa, o rumor se estendeu por toda parte de modo que, quando o corpo atravessava o Tauro para ir repousar na cidade paterna [...] alguns ouviram um barulho que vinha do céu, semelhante ao de um cortejo cantando salmos. Eram aparentemente potências celestes que prestavam essa honra e esse dever fúnebre à piedade do imperador. [...] Como descrever, à medida que ele se aproximava da grande cidade real, a cerca feita por todo o exército, as fileiras de soldados armados formados em honra do rei como se estivesse vivo, os habitantes da cidade magnífica saídos de um modo memorável em multidão que eclipsou tudo o que se fez e o que se fará no futuro? [...] O exército todo inteiro conservava para com o defunto, malgrado sua submissão ao poder do momento, um profundo respeito [...] Por essa razão, os soldados não toleraram que ele não fosse honrado como um rei e eles convidaram o apóstata a acolhê-lo como tal. Eles o forçaram a ir diante do corpo no costume que lhe convinha, ou seja, com a cabeça despojada do diadema, os olhos baixos diante do rei como se deve e a acompanhar nessa representação o cortejo até a tumba, até o célebre santuário onde os Apóstolos receberam e guardam os membros da família sagrada ('hieros genos').

O corpo do imperador morto, assim como o dos mártires e santos, não perdia a sua sacralidade, mas se transmutava em relíquias cuja recepção

nas localidades por onde passava assumia um caráter solene. Depositado, após o embalsamamento, em um esquite de pórfiro, pedra reservada para o uso da casa real no Baixo Império (Reinhold, 1970:59), o corpo, durante o percurso da Cilícia até Constantinopla, recebeu ofertas de víveres feitas pelos soldados, enquanto os animais do *cursus publicus* foram dispostos como se participassem de um desfile militar (Am. Marc. XXI, XVI, 20). Os súditos em multidão vinham saudá-lo à passagem do cortejo, o qual era acompanhado por anjos que cantavam para celebrar a piedade do imperador defunto e sua entrada triunfal no céu, assim como ocorria com os santos e mártires (Leclercq, 1924:2124). Em Constantinopla, o exército e a multidão lhe prestam uma acolhida majestosa, liderados por Juliano, que não porta o diadema, em sinal de reverência. Constâncio foi sepultado junto ao pai, em um mausoléu anexo à Igreja dos Santos Apóstolos, denominado *sacrarium* (Grierson, 1962:6), como convinha a um soberano que fazia parte de uma estirpe divina. O corpo, tendo cumprido todo esse ritual, permaneceria para sempre entre os santos, exposto igualmente à adoração pública, como um signo visível da eternidade da *basileia*.

## A COMUNICAÇÃO POLÍTICA

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO, SOB CONSTÂNCIO II, da *basileia*, ou seja, de uma realeza sagrada na qual o soberano possui um papel absolutamente grandioso, e a consequente difusão dos símbolos que a compõem pelo conjunto da sociedade romana não são fenômenos simples de serem explicados. As razões pelas quais uma constelação de discursos e de práticas se conjugam em um sistema mais ou menos concatenado para produzir uma representação que, em um determinado momento, passa a orientar a vida política da sociedade, há décadas, suscitam intensos debates, prevalecendo duas correntes fundamentais de interpretação. A primeira, quer a classifiquemos como resultado de uma visão “cínica” (Burke, 1994:22) ou pautada na chamada “teoria do interesse” (Geertz, 1989:171), pressupõe que as representações são “máscaras” que encobrem a verdadeira natureza das relações de poder, que são sempre relações de desigualdade entre os que ordenam e os que executam. Desse modo, uma representação política

seria uma estratégia arquitetada pelos detentores do poder político para disfarçar a arbitrariedade da dominação que impõem e, com isso, legitimar os privilégios que usufruem com a manutenção do *status quo*. Em se tratando dos regimes monárquicos, aquilo que se diz e se pensa a respeito dos méritos dos governantes é por vezes classificado como mera “bajulação” deliberada dos cortesãos que, com isso, estimulam a megalomania régia, reproduzindo-se, assim, de modo pseudocientífico, a opinião dos próprios contemporâneos aos eventos. Amiano Marcelino, por exemplo, ao sugerir que o comportamento prepotente e altaneiro de Constâncio era resultado tanto das lisonjas a ele dirigidas pelos membros do seu *comitatus* (XV, I, 2-2) quanto da afetação – *affectatio* – que nutria (XVI, 10, 11), fornece, para o caso do Baixo Império, os subsídios empíricos sobre os quais se apoia a teoria do interesse. Da corte, essa concepção do soberano se difundiria por toda a sociedade, mediante um sistemático esforço de propaganda.

À parte a teoria do interesse, outra corrente explicativa advém da teoria da tensão, segundo a qual as representações seriam elaboradas como uma saída simbólica para resolver os desequilíbrios sociopsicológicos resultantes de situações de conflito vividas por uma dada coletividade, em um determinado momento (Geertz, 1989:174). Uma interpretação como essa, de acordo com Burke (1994:23), possui a desvantagem de presumir com muita facilidade que todas as categorias sociais, compartilhando de medos comuns, acreditavam do mesmo modo nas representações então elaboradas. Na verdade, tanto a teoria do interesse, ao demonstrar que as ideias são armas extremamente eficazes no embate político, quanto a teoria da tensão, ao sugerir que as sociedades criam para si “mapas mentais coletivos” como uma maneira de se situar perante a miríade de fatos desordenados que irrompem em seu mundo (Geertz, 1989:172 e 192), possuem um inegável valor explicativo. Agora, para que possamos ter uma compreensão adequada do processo de construção e difusão das representações, ao menos diante do caso específico com o qual nos ocupamos, devemos considerar dois aspectos essenciais do problema: a) na medida em que a sociedade não é um feixe homogêneo de indivíduos, mas se encontra dividida em múltiplos segmentos com aspirações distintas, nada mais lógico do que supor a existência de representações igualmente distintas que se entrecrocaram no

decorrer do jogo político; b) a eficácia de qualquer representação reside na sua capacidade em detectar os anseios dos indivíduos e responder a eles por intermédio de símbolos retirados do contexto cultural em questão, que possuam um alto poder significativo para os atores envolvidos. Sendo assim, o material simbólico que sustenta as representações é produto de uma *criação social*, o que torna difícil a aceitação da tese de que um grupo de pessoas, trabalhando de modo ardiloso, possa impingi-las à sociedade. Por outro lado, não é menos verdade também que, conforme salienta Geertz (1989:172), as representações constituam um valioso auxílio na obtenção do poder e na sua sustentação por parte de um determinado grupo, classe ou partido.

Constâncio II, evidentemente, não criou por conta própria a concepção segundo a qual o imperador era um ser sagrado nem a sua corte apoiou suas pretensões por mero servilismo ou com a finalidade de obter ganhos particulares mediante a dissimulação. Em nossa opinião, ao contrário, tanto o imperador e sua corte quanto amplas parcelas da população pagã e cristã, de fato, acreditavam na sacralidade que emanava da sua pessoa, o que pode ser ilustrado por dois exemplos bastante sugestivos. No primeiro deles, ao se deslocar do *front* persa para Antioquia, em 361, Constâncio recebe em audiência os habitantes mais ilustres da cidade, entre os quais se encontra um ex-tribuno denominado Anfilóquio, suspeito de haver estimulado outrora a discórdia entre os irmãos, quando servia na corte de Constante. Impedido de adorar o imperador, Anfilóquio protesta, em altos brados, o que leva Constâncio a interferir, nos seguintes termos: “Deixem em paz um homem que, eu creio, é culpado, mas não foi ainda abertamente acusado; e lembrem-se que se ele houver cometido algo desse tipo, assim que ele estiver em minha presença será punido pelo julgamento da sua própria consciência”. No dia seguinte, no circo, Anfilóquio se encontrava sentado em frente à tribuna imperial, quando a balaustrada cedeu, derrubando diversas pessoas. Entre as vítimas do acidente, apenas o ex-tribuno morreu, o que fez Constâncio exultar com a sua habilidade em prever o futuro (Am. Marc. XXI, VI, 1-3). O segundo exemplo é extraído da narrativa de Sócrates (*Hist. Eccl.* III,1). Quando da ascensão de Juliano, operou-se uma reforma administrativa, com o objetivo de reduzir os efetivos à disposição do palácio.

Embora alguns tenham elogiado tais medidas, outros as reprovavam por tenderem a suscitar desprezo pela dignidade imperial, privando-a da pompa e magnificência que “exercem uma poderosa influência sobre a mente do povo” (Sóc. III, 1). Desses dois casos aqui reportados, torna-se manifesto o quanto o aparato simbólico da *basileia* e os poderes sobrenaturais do soberano eram de fato uma realidade para muitos, excetuando-se, é claro, os refratários a esse modelo de realza em função das suas convicções políticas e/ou religiosas, como eram, por exemplo, Juliano e Libânio, o que se opõe de modo flagrante à opinião de Macmullen (1991:180), segundo a qual os súditos não prestavam muita atenção ao imperador, julgando risíveis a pompa e a propaganda imperiais.

Considerando-se que a criação da *basileia*, com todos os símbolos e atributos de sacralidade que lhe são próprios, é um fenômeno enraizado no coração da própria sociedade romana do século IV, devemos agora tratar dos mecanismos pelos quais a realza sagrada se atualizava continuamente, reforçando assim os códigos da sua existência. Em primeiro lugar, temos os panegíricos em honra do imperador, discursos elaborados pelos rétores, que eram declamados na corte ou diante da cúria municipal em ocasiões festivas, tais como dedicação de estátuas imperiais, *adventus*, *natales imperii*, jubileus, triunfos e outros (Gervás, 1991:27). A retórica, no Baixo Império, tornou-se o conhecimento mais prestigiado entre todos, suplantando até mesmo a filosofia, de modo que todas as cidades possuíam seus professores da disciplina, alguns dos quais eram mantidos com recursos oriundos da municipalidade, desempenhando assim o papel de oradores públicos. Em Roma, Constantinopla e Atenas, os rétores eram subvencionados pelo próprio tesouro imperial (Marrou, 1948:112-3). Algumas vezes, um determinado rétor, em virtude da sua excelência oratória, poderia ser convidado a dedicar um panegírico ao imperador, o que significava uma excelente possibilidade de promoção na carreira, como se deu com Temístio e Libânio, ambos nomeados para cadeiras de retórica em Constantinopla, após terem exercido a profissão durante alguns anos, nas províncias<sup>43</sup>. Tendo como objetivo, ao mesmo tempo, convencer e emocionar (*probare e movere*, cf. Achard, 1991:87), os panegíricos pretendiam exprimir aquilo que a sociedade como um todo pensava acerca do soberano, razão pela qual



os seus autores se julgavam meros portadores da opinião geral, ainda que a sua audiência fosse bastante restrita, como nos informa Temístio (*Or.* I, 6), ao se dirigir aos notáveis de Ancira, na abertura do seu panegírico de 347, destinado a celebrar a *philanthropia* de Constâncio II:

Saibam, ó senhores, que este discurso recolheu todas as frases concernentes ao príncipe que vocês trocam em todas as ocasiões — na praça, no teatro, em casa, nas termas, por mar e por terra, no ócio ou durante o trabalho — e acrescentou o nosso tributo comum. Vocês escutarão de mim em uma ordem lógica aquilo que dizem nas suas conversações: portanto, se dizem mentiras, escutarão mentiras. Se dizem a verdade, lhes será entregue aquilo que lhes pertence.

Por intermédio dessa interessante passagem de Temístio, percebemos o que se espera de um bom orador: que ele seja capaz de traduzir, com elegância e valendo-se dos seus conhecimentos tanto da arte retórica quanto da cultura erudita, o pensamento de uma determinada coletividade, quase como um porta-voz, repetindo assim o que a plateia e o agraciado com o discurso esperam ouvir. Hidalgo de La Vega (1991:13 e ss.), em um estudo acerca da relação entre os intelectuais e o poder imperial, classificou os retóricos e filósofos romanos como “pensadores oficiais”, ou seja, como intelectuais orgânicos, envolvidos em um esforço propagandístico deliberado em prol do regime, um pouco à semelhança dos ideólogos contemporâneos, o que nos parece ser uma interpretação um tanto ou quanto exagerada, uma vez que, como esclarece Vanderspoel (1995:88), os rétores do Baixo Império eram dotados de *licentia*, ou seja, de liberdade para comporem a sua obra da maneira como melhor lhes conviesse, desde que respeitados os cânones que regiam o seu ofício, o que explica a recusa de Libânio (*Or.* LIX, 29) em tratar da condição sobrenatural da realeza, em um contexto no qual a *basileia* era já uma realidade, sem que tenhamos conhecimento de qualquer retaliação adotada contra sua pessoa.

Se os panegíricos, pronunciados diante dos membros do *comitatus* ou dos notáveis municipais, dificilmente possuíam um impacto que ultrapassava a seleta audiência de pessoas habilitadas a ouvi-los, o mesmo não se pode dizer dos símbolos iconográficos, os quais apresentavam uma ressonância

social muito mais abrangente. Nesse caso, as moedas cumprem uma função de primeira grandeza. Muito se tem discutido acerca da capacidade das moedas de veicular informações de conteúdo político para amplas parcelas da população, prevalecendo em geral dois modelos antitéticos. O primeiro deles, aceito, entre outros, por Grant (1950:8), considera as emissões monetárias como o meio utilizado pelo governo para “insinuar em cada casa do Império cada nuance da atividade imperial e sua política”. Já o segundo modelo, defendido mais recentemente por Crawford (1983), sustenta o desinteresse da sociedade em geral pelos tipos “programáticos” de cunhagem, ou seja, aqueles que eram executados para uma finalidade específica, sendo notados apenas os tipos correntes e padronizados que constituíam a massa das emissões. Além disso, para Crawford, a definição dos tipos monetários não resultava de nenhuma supervisão por parte do Estado, ficando a cargo das corporações de moedeiros instalados nos ateliês dispersos pelas províncias, o que configura uma ausência de controle por parte da administração pública sobre o que era representado. Se o modelo de Grant, devido ao seu pragmatismo excessivo, fruto de um contexto de acirrado confronto de informações, como foi o da Guerra Fria, parece-nos inconcebível, em se tratando da sociedade romana, o de Crawford também não se revela mais convincente. De fato, a afirmação de que os habitantes do Império não prestavam muita atenção aos tipos “programáticos” das moedas simplesmente desconsidera que os modelos comemorativos eram cunhados para serem distribuídos em cerimônias especiais, sob a forma de *largitiones* (Bastien, 1988:37), compondo, assim, de modo muito particular, os rituais da *basileia*, o que é mais que suficiente para reforçar o simbolismo neles contido. Por outro lado, importa pouco se aquilo que aparece representado o foi por determinação expressa do governo central ou resultou de uma iniciativa particular dos próprios moedeiros, uma vez que, em qualquer um dos casos, os modelos proviriam do contexto cultural da época, estando condicionados por toda uma *expectativa coletiva* acerca do que pode e deve ser figurado. Além disso, a moeda, no Império, ao portar a efígie do soberano, é sempre um objeto pertencente à casa imperial. A partir de Costâncio II, a fraude ou destruição de moedas é formalmente enquadrada em crime de *sacrilegium*, de atentado à pessoa sagrada do imperador (Cuq in Daremberg & Saglio,

s/d:985). Sendo assim, independente do símbolo que ela vier a exprimir no seu reverso, ordinário ou “programático”, a moeda contém em si a sacralidade da *basileia*, emanada pela imagem ou pelo nome do imperador, gravados invariavelmente no anverso<sup>44</sup>.

Ao lado das moedas, as estátuas de pedra e os retratos pintados em madeira constituem ícones que integram por toda parte os rituais do culto imperial. Se a *adoratio purpurae* era uma cerimônia cumprida longe dos olhares da multidão e o *adventus*, em virtude das dimensões continentais do Império, atingia uma quantidade limitada de espectadores por vez, as imagens substituíam os imperadores nas festividades públicas, o que confere à iconografia uma importância ímpar, quando se trata de estudar o modo pelo qual a representação da *basileia* se difundia pela totalidade do *orbis romanorum*. Ampla difusão experimentavam também as inscrições apostas nos monumentos públicos, as quais expunham os epítetos e feitos do imperador, imortalizando-os em pedra. Nesse sentido, o obelisco erigido no Circo Máximo para comemorar a visita de Constâncio a Roma e a vitória sobre Magnêncio (Edbrooke, 1976:57), o qual pode ser visto ainda hoje ao lado da Igreja de San Giovanni in Laterano, constitui um excelente exemplo da publicidade que as inscrições podiam conferir ao poder imperial.

O conjunto das formas encontradas para transmitir mensagens relacionadas ao poder imperial é, por vezes, definido pelo conceito de propaganda, o qual possui dois sentidos, um estrito e outro lato. Em termos estritos, a propaganda anunciaria diretrizes específicas de governo, políticas públicas que se deseja implantar e/ou justificar perante a sociedade (Grant, 1958:11). Em sentido lato, ela seria uma forma de enaltecer os grandes feitos realizados pelo regime, celebrando-os *a posteriori*, com o intuito de ratificar a validade de um dado sistema político. Nesse caso, os epítetos, atributos, imagens e rituais do poder não anunciariam em si mesmos nenhum programa de governo, mas cumpririam a função de proclamar a *gloria* do governante diante do universo (Veyne, 1990:13). Em se tratando de Constâncio II, parece-nos que o sentido lato de propaganda é o mais apropriado, com a ressalva de que, muito mais do que a *gloria* do imperador, os símbolos da realeza exaltavam a *virtus* ou *maiestas* de Constâncio, ou seja,

a potência divina que o habitava como ser sagrado que era (Heim, 1991:162), do mesmo modo que os *theioi andres* eram depositários da *dynamis*<sup>45</sup>.

Teorizada por Bolo de Mendes, filósofo pitagórico do século III a.C., a *dynamis* era uma força ativa de natureza divina que atuava por emanção, de acordo com as cadeias simpáticas do universo, possibilitando, assim, aos deuses concederem benefícios concretos aos homens (Clota, 1989:25). O principal meio de colocar em movimento tal força era apoderar-se do nome da divindade, estabelecendo com ela uma relação familiar (Fears, 1981:926). Durante o Império, com a ascensão progressiva dos *theioi andres*, a *dynamis* se converte no fundamento dos poderes sobrenaturais por eles exercidos, capacitando-os a executar toda sorte de maravilhas, na medida em que transcendiam a condição humana rumo à divinização (Luck, 1986:135). Como consequência, a construção da *basileia* implicou, em grande medida, a inserção enfática do poder imperial em um domínio controlado inicialmente pelos taumaturgos pagãos e cristãos, os quais se constituirão, em última instância, como os similares do imperador no plano simbólico. Dessa ingerência progressiva no domínio do sobrenatural, no entanto, os imperadores sairão muito mais fortalecidos, devido à potencialização da dignidade imperial característica da *basileia*. No caso de Constâncio II, muito embora não o encontremos, salvo em raríssimas exceções, operando prodígios específicos, isso não significa em absoluto uma deficiência em comparação com os taumaturgos pagãos e cristãos, uma vez que a *virtus* ou *maiestas* traduzia uma conexão muito mais estreita do *basileus* com o mundo divino. De fato, devido a sua condição de *cosmocrator* e de *mimesis* dos seus paredros celestes, era por intermédio do imperador que a própria ordem cósmica era mantida em toda a extensão do *orbis romanorum*, ordem na qual os próprios *theioi andres* se inseriam. Assim, se, no início do século III, o *theios aner* era considerado o principal intermediário entre os planos divino e humano, sendo solicitado inclusive a conferir o *imperium* aos monarcas romanos, como observamos na narrativa de Filóstrato sobre a sagração de Vespasiano por Apolônio de Tiana, no *Serapeum* de Alexandria (Hidalgo de La Vega, 1995:198), no século IV, com a construção da *basileia*, tal relação se inverte por completo, passando o imperador a se constituir como o vértice da sacralidade no Império Romano e o responsável pela difusão da mesma pela zona sublunar de acordo com as suas próprias convicções religiosas.

## N O T A S

---

**1** Tratando do grau de interferência das concepções religiosas sobre as decisões políticas tomadas pelos integrantes das cidades-estados greco-romanas, Finley (1985:40) argumenta que os cultos oficiais não forneciam nenhuma justificativa ideológica que apoiasse uma ação política ordinária, constituindo-se tão somente como um fator que conferia legitimidade ao sistema como um todo, devido ao “efeito psicológico de uma participação contínua, maciça e solene em ritos estatais que passaram no teste pragmático através de longos períodos. Não existem, entretanto, provas documentais nem razões para pensar que as diretrizes e iniciativas de ordem política fossem alguma vez determinadas ou alteradas por referência à vontade ou instruções divinas”. A compreensão de Finley acerca do lugar ocupado pela religião dentro do jogo político das cidades-estados gregas e da República romana possui o mérito de nos alertar para as diversas nuances da relação entre poder político e religião, no Mundo Antigo.

**2** Para as raízes helenísticas do culto imperial romano, consultar Taylor (1931); Cerfaux & Tondrian (1956) e Dvornik (1966, v. 1).

**3** Referindo-se a Augusto, Horácio celebrava, na sua Ode II, Livro I, a figura do jovem imperador metamorfoseado em Apolo e Mercúrio, com a finalidade de vingar a morte de César. Mais tarde, sob Domiciano, Marcial e Estácio voltarão ao tema do imperador como *deus praesens*, cf. André, 1982:27-8.

**4** Os tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas sobre a realeza só chegaram a nós em fragmentos compilados por João Estobeu, na sua Antologia de textos neopitagóricos, elaborada provavelmente na segunda metade do século V. Existem muitas controvérsias sobre a cronologia dos tratados. Dvornik (1966:51-3), seguindo o clássico artigo de Goodenough *The political*

*philosophy of Hellenistic Kingship*, publicado em 1928, nos *Yale Classical Studies*, aceita que a sua composição date do século II a.C. Já Delatte (1942:285), tradutor e comentador dos fragmentos, acredita que eles tenham sido redigidos durante os dois primeiros séculos de nossa era. Segundo De La Vega (1995:36), a tese de Goodenough parece ser a mais correta, exceto para Ecfanto, cuja obra dataria da época severiana.

5 Aureliano será também o primeiro a portar, após o seu retorno vitorioso do Oriente, o diadema de pérolas, símbolo da realeza cósmica e que era patrimônio dos reis-vassalos greco-orientais, os quais o recebiam das mãos do imperador romano durante uma cerimônia de investidura denominada *suggestus* (Gagé, 1959:254). A partir de 326 o diadema se tornará a principal insígnia imperial, ao lado do *paludamentum*, o manto de púrpura.

6 A permanência do culto imperial no Baixo Império foi objeto de um estudo pioneiro, realizado por Bréhier e Battifol em 1920. O problema, no entanto, é menos de ordem técnica do que conceitual. Diante da incômoda constatação de que o império cristão do século IV possuía mais de paganismo do que se poderia supor, os autores interpretaram os dados empíricos recolhidos como sobrevivências ou resquícios de uma realidade já ultrapassada, desprovidos de verdadeiro conteúdo religioso para os atores envolvidos, de modo que o seu significado agora era puramente civil e político, para não dizer convencional, o que conduziu progressivamente ao seu esvaziamento. Os pressupostos assumidos por Bréhier e Battifol de que a) o culto imperial se mantinha fundamentalmente devido ao seu comprometimento *político* e b) o cristianismo teve um impacto dissolvente sobre ele, foram reproduzidos em maior ou menor grau por autores como Lindsay (in Gwatkin, 1939:87); Avery (1940:66); Cerfaux & Tondrian (1957:262); Beaujeu (1972:136); Turcan (1980:1055); Fowden (1993:51) e Salzman (1990:181-2), a qual, de modo contraditório, afirma que Constâncio II tentou “redefinir os ritos do culto imperial como seculares embora seja anacrônico compreender os momentos de contato em jogos e festivais como simples competições políticas entre a elite ou eventos sociais vazios de significação religiosa”. Mais recentemente, Alföldy (1996:255) contestou a tese de que o culto imperial não suscitava uma devoção fervorosa por parte dos súditos, embora com a ressalva de que a sua posição central na sociedade romana é abolida com o advento do cristianismo.

7 Após sua morte, Constantino não apenas é proclamado *divus* nas emissões monetárias de Constâncio como também inúmeros municípios erigem dedicatórias ao *divus Constantinus*, de acordo com a mais genuína tradição pagã herdada do Alto Império (Bonamente, 1988:11).

8 Temístio se revelará, ao lado de Himério de Prusa e Libânio, um dos intelectuais mais importantes do século IV, chegando a ocupar, sob Teodósio, o cargo de prefeito de Constantinopla.

9 A definição do imperador como *nomos empsychos* ou *auto nomos*, presente já em Diotógenes (frag. VII, 61, 265, cf. Delatte, 1942), é introduzida nos círculos de escritores políticos romanos por Musônio Rufo, no século I, sendo encontrada igualmente nas obras de Filo de Alexandria, um escritor contemporâneo de Musônio (Dvornik, 1966:356). Tal concepção, no entanto, só começa a gozar de uma maior difusão no Baixo Império, principalmente por intermédio dos discursos de Temístio.

10 A afirmação do princípio ideológico segundo o qual o imperador é *nomos empsychos* corresponde à passagem do modelo jurisprudencial de interpretação da justiça ao modelo da lei centrada no soberano (Schiavone, 1993:964), o que é mais um dado a ser retido dentro do processo de centralização operada pelo *Dominato*.

11 Conforme esclarece Sayas (1972:52), a noção de *nomos empsychos*, a qual é aplicada pela primeira vez no século IV ao *basileus* por Temístio, não deve ser confundida com a *clementia* ou a *aequitas*, virtudes comumente atribuídas aos imperadores ao longo do Principado, na medida em que não significava um ato de graça do príncipe diante de uma culpabilidade comprovada, uma oportunidade para que ele exercesse a indulgência quando poderia ater-se à letra da lei, mas, sim, a constatação de que as leis positivas não são infalíveis, ou seja, não são capazes de garantir a justiça em todas as situações nas quais são empregadas. Já o imperador, sendo encarnação e fonte da lei, é o único capaz de adaptar a lei positiva a cada caso particular, distinguindo assim entre culpa, delito e erro antes de prescrever a penalidade devida (Tem. Or. I, 22).

12 Em contraposição à tese de Dvornik (1955:73), segundo a qual Juliano teria rejeitado a concepção de uma realeza de direito divino aos moldes helenísticos em prol da recuperação dos ideais republicanos subjacentes ao Principado, Labriolla (1986) argumenta que o imperador não foi inteiramente refratário ao princípio de que o soberano exercia uma mediação entre a divindade suprema e os súditos, concluindo, assim, em favor da existência de uma *teocracia julianina* fundamentada em

valores neoplatônicos. O pensamento político de Juliano, dada a sua complexidade, merece uma análise cuidadosa que leve em consideração não apenas as fontes intelectuais nas quais se inspirou, mas também as transformações que sofrerá após 360. À primeira vista, entretanto, parece-nos que o modelo de interpretação proposto por Dvornik, excetuando-se evidentemente o preconceito em se qualificarem as ideias de Juliano sobre a realeza como “reacionárias”, é muito mais plausível. Juliano, do mesmo modo que os seus predecessores do Principado, não prescinde do favor especial dispensado aos reis pelos deuses. O que ele rejeita, na realidade, é a *basileia*, com todo o aparato de sacralização do imperador e de centralização política que ela comporta. Quanto a isso, os exemplos contidos nas fontes e citados por Dvornik são patentes, sendo importante acrescentar apenas o testemunho de Sócrates (III, 1), segundo o qual as reformas de Juliano, ao suprimirem a pompa que cercava a realeza, suscitaram o desprezo da maioria das pessoas contra a dignidade imperial. Para a conexão entre o pensamento neoplatônico e a tentativa de restauração dos valores republicanos, consultar Alonso-Núñez (1973), Arce (1976) e Brauch (1993).

**13** O Calendário de 354 foi produzido por Dionísio Filócalo, o mais famoso calígrafo do século IV, para Valentino, um rico cristão de Roma. Não obstante a crença do destinatário da obra, as ilustrações contidas no calendário se baseavam inteiramente numa imagética pagã (Salzman, 1990:24), homogeneidade rompida apenas pela presença da mão de Deus, um tema judaico-cristão por excelência.

**14** Os festivais em honra do *Sol Invictus*, compostos por *ludi* e *circenses*, eram os seguintes: a) *Colossus Coronatur* (6 de junho); b) *Dies Natalis Solis et Lunae* (28 de agosto); c) *Dies Ludi Solis* (19 a 22 de outubro); d) *Dies Natalis Invicti* (25 de dezembro), cf. Salzman, 1990:150-1.

**15** Um importante exemplo da universalidade do apelo religioso contido no culto solar é o sincretismo presente na composição da estátua colossal de Constantino erigida em Constantinopla. Dela, Norwich (1989:66) nos dá a seguinte descrição: “O corpo era do Apolo de Fídias mas a cabeça, cercada por um halo de metal com representações dos raios do sol se irradiando a partir daí, era de Constantino ele mesmo. A mão direita portava um cetro, enquanto que na esquerda havia um globo no qual foi colocado um fragmento da cruz de Cristo. Uma vez mais, elementos pagãos e cristãos eram combinados, mas desta vez Apolo, Sol Invictus e Jesus Cristo aparecem subordinados a um novo ser supremo — o imperador Constantino”.



**16** Segundo Cumont (1896:443), o epíteto de *aeternus* completa o de *invictus*, sendo ambos atribuídos especialmente ao sol, um astro que sempre triunfa na sua luta contra as trevas, renascendo constantemente, quando parece ter-se enfraquecido e desaparecido, o que lhe confere o atributo da vitória perpétua.

**17** A fênix, animal de cuja espécie só existia um único exemplar, era uma ave andrógina que vivia na Arábia, migrando a cada quinhentos anos para o Egito, onde cumpria o seu ritual de rejuvenescimento. No altar dedicado ao sol em Heliópolis, a fênix depositava incenso, mirra e outras plantas aromáticas trazidas com ela durante a viagem, para, em seguida, friccioná-las de modo a produzir o fogo no qual se imolava. Devido à umidade que existe em Heliópolis, na pira nascia um verme, que, ao se alimentar das cinzas da ave incinerada, acabava se transformando, ao término de três dias, em uma nova fênix, pronta para retornar ao seu *habitat* (Leclercq, 1931:685). Moedas, com a legenda FEL. TEMP. REPARATIO, associadas à fênix foram emitidas por Constâncio e Constante, a partir de 348, em comemoração ao 11º centenário de Roma, inaugurando assim uma nova Idade do Ouro. A série, cunhada em ouro, prata e, principalmente, em bronze, ocupará uma posição de destaque dentro das emissões monetárias de Constâncio até a segunda metade da década de 350, cf. Mattingly, 1933.

**18** O “credo datado” foi elaborado em presença do imperador, por uma comissão de bispos palacianos, como uma fórmula de fé definitiva a ser apresentada aos sínodos de Rimini e Selêucia. A adesão ao credo foi obtida mediante severas intimidações exercidas por Constâncio contra os bispos.

**19** A toga drapeada com pedras preciosas que vemos no Calendário de 354 adquire uma importância extraordinária por ser a primeira representação que possuímos da nova indumentária imperial que teria sido adotada por Diocleciano. Segundo Eutrópio (*Ep.* IX, XVI), *ele* (i.é., Diocleciano) “cobriu suas vestimentas e seus calçados de gemas, pois antes as insígnias imperiais consistiam somente em uma clâmide de púrpura; o restante era igual ao de todo mundo”. Comparar com Aurélio Vítor (*De Caes.* 39.2).

**20** De acordo com os antigos mitos cosmogônicos gregos, Tifão, o dragão que encarnava as forças do caos, havia sido vencido por Zeus num duelo em que este se empenhava em resguardar a sua soberania. Após a morte do monstro, seu cadáver desencadeia os ventos que sopram no espaço, separando o céu e a Terra (Vernant, 1990:351).

**21** A imposição da mão direita era tida, no Oriente, como um poderoso ato mágico, sendo empregada tanto como símbolo de salvação quanto de destruição, pelos deuses, magos e reis. Segundo L'Orange (1953:140), do Oriente, esse gesto se difundiu pelo Ocidente, sendo utilizado pelos regentes romanos e persas até pelo menos o início da Idade Média.

**22** Sobre a aparição da cruz em Jerusalém, narra Filostórgio (III, 26): “Constâncio obteve a vitória contra o tirano. Nessa ocasião, o sinal da cruz apareceu para ele: sua aparição foi de um tamanho imenso e, com relação ao brilho dos seus raios, ela ultrapassava o brilho do dia de modo maravilhoso. Ela apareceu em Jerusalém por volta do terceiro dia de Pentecostes. Esse sinal, que não foi desenhado por nenhuma mão humana, foi visto se estender do Monte Calvário ao Monte das Oliveiras e foi acompanhado por um grande arco-íris, como uma coroa, que a cercava por todos os lados. O arco-íris significava a clemência do Cristo crucificado e elevado aos céus e a coroa expressava a vitória do imperador. Esse sinal esplêndido e venerável não deixou de ser notado pelos soldados. Mas, embora ele tivesse sido visto claramente por ambos os exércitos, ele amedrontou Magnêncio e seus partidários, enquanto, por outro lado, inspirou Constâncio e seu exército com invencível bravura”.

**23** As baixelas decoradas com a efígie do imperador (*missoria*), repletas de moedas de ouro, eram ofertadas aos súditos mais importantes, nas cerimônias que envolviam a distribuição de dinheiro (*largitio*). Esses preciosos recipientes eram confeccionados especialmente para a ocasião por artistas que faziam parte da corporação dos *argentarii comitatenses* (Calza, 1972:310).

**24** No Baixo Império, havia uma crença, mais ou menos comum a pagãos e cristãos, que fazia dos olhos o *locus* de poderes sobrenaturais. Era por intermédio do olhar que os deuses inculciam respeito, pois recordavam continuamente aos devotos a sua onisciência. Segundo Larissa Bonfante (1964:408), a ênfase no olhar, já presente nas imagens divinas do século IV, será perpetuada na Idade Média pelas formas rígidas dos ícones bizantinos.

**25** Para Bouchè-Leclercq (1897:260), ao afirmar em seu tratado que os astrólogos são incapazes de deliberar sobre o destino do imperador, Fírmico Materno estaria reproduzindo a convicção gnóstica segundo a qual, por intermédio do batismo, os cristãos não se encontram submetidos às conjunções astrais, o que não julgamos uma explicação procedente, na medida em que tanto Constantino quanto Constâncio somente foram batizados em seu leito de morte. Cramer (1954:280), por sua vez, pretendeu que, nesse caso, Fírmico estivesse se fundamentando

em uma fonte helenística, provavelmente o manual de Nechepso-Petosíris, texto modelar da astrologia egípcia, datado do século II a.C., muito embora não haja nenhuma evidência explícita sobre isso nos poucos fragmentos que restaram da obra. Na realidade, a primeira formulação detalhada em um manual astrológico latino do princípio segundo o qual o *fatum* imperial não é regido pelos astros, na medida em que o próprio soberano é um deus, aparece com Materno.

**26** O termo “teocracia” é empregado pela primeira vez na história por Flávio Josefo, escritor judeu nascido por volta de 37, para designar o regime estabelecido por Moisés, em contraste com as demais formas de governo do seu tempo (a monarquia, a oligarquia e a democracia, cf. Clavier, 1959:447), apresentando diversos matizes, conforme as transformações históricas experimentadas pelos hebreus: teocracia original da Aliança, teocracia dos reis ungidos, teocracia dos grandes sacerdotes (Dagron, 1996:290).

**27** Em bases legais, o primado do bispo de Roma sobre a Igreja somente será estabelecido em 445, mediante uma *constitutio* de Valentiniano III. Segundo o imperador, “porque a paz das igrejas só será preservada em todos os lugares quando universalmente reconhecerem o seu dirigente, o que quer que a autoridade da Sé Apostólica tenha decretado ou venha a decretar, seja considerado lei para todos” (cf. Espinosa, 1981:124).

**28** O episódio aconteceu durante o concílio de Rimini, em 359. Sob a vigilância de Tauro, ao qual Constâncio prometera o consulado, em caso de sucesso, os bispos permaneceram reunidos, de maio a dezembro, até terem capitulado diante do “credo datado” (Sulp. Sev. *Chr.* XLI-XLIV).

**29** Gaudemet (1958:342), ao afirmar, de modo peremptório, que o bispo era o único que podia autorizar a construção de igrejas e consagrá-las, não levou, evidentemente, em conta o direito sacral do imperador, ainda vigente em meados do século IV.

**30** Informações suplementares sobre a transformação das tumbas dos mártires e santos cristãos em altar, no Baixo Império, podem ser encontradas em Brown, 1983:17 e ss.; Heim, 1991:74 e ss.

**31** Embora haja controvérsias sobre quem teria construído a basílica dos Santos Apóstolos, se Constantino ou Constâncio, Grierson sugere que o primeiro foi responsável apenas por um mausoléu, cabendo ao segundo erigir a igreja, hipótese que Ruggini (1987:204) considera

bastante plausível. Além da basílica dos Santos Apóstolos, Constâncio concluiu Santa Sofia, em Constantinopla, e a Igreja de Ouro, em Antioquia. Em Alexandria, ele iniciou as obras da igreja onde Atanásio realizou as celebrações que resultaram na sua denúncia perante o imperador (Pietri, 1987:140).

**32** Conforme acrescenta Seston (1950:263), durante o Alto Império, não se constata nenhum epíteto oficial que glorifique a ascensão de um determinado imperador nos termos de um *natalis*. Nem mesmo as cerimônias e sacrifícios de 16 de janeiro, os quais comemoravam a assunção do título de Augusto por parte de Otávio, em 27 a.C., receberam qualquer designação especial.

**33** Em diversas ocasiões festivas, os cidadãos romanos consagravam aos deuses estátuas, altares, monumentos, sacrifícios e votos pela saúde do imperador, o que regulava o ritmo da vida cotidiana nas localidades do Império (Smadja, 1985:541 e ss.; Price, 1980:32-3).

**34** O montante de dinheiro despendido com as distribuições monetárias por ocasião dos jubileus parece ter sido bastante elevado, uma vez que todo o exército tinha direito a recebê-las (Bruun, 1966:57). Para subsidiá-las, o governo recorria a dois impostos, recolhidos a cada cinco anos ou em situações extraordinárias (vitória contra os inimigos, ascensão de um novo imperador): o *aurum coronarium* e o *aurum oblativum*, pagos pelos habitantes das cidades e pelos senadores, respectivamente (Chastagnol, 1992:303-4). As distribuições feitas aos cidadãos comuns se intitulavam *congiaria* ou *liberalitas* (Millar, 1992:136), enquanto aquelas feitas ao exército eram ditas *donativa*. A partir de 338, Constâncio distribuiu regularmente *donativa* a cada cinco anos de governo (Bastien, 1988:82-91).

**35** O trabalho ao qual nos referimos aqui intitula-se *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Hof*. Mitteilung des deutschen archäologischen Instituts: Römische Abteilung, XLIX, 1934, 4-118.

**36** Antes de Diocleciano, as imagens imperiais que faziam parte das insígnias dos destacamentos eram objeto de um culto regular, mas não havia a obrigatoriedade da participação de todos os soldados nas cerimônias. Bastava que os oficiais realizassem preces e sacrifícios pela tropa. Por volta de 295, no entanto, sabemos que cada soldado, incluindo os cristãos, eram obrigados a adorar as imagens dos tetrarcas com a genuflexão, o beijo e a queima de incenso (Babut, 1916:246-7).

**37** O juramento militar (*sacramentum*) era prestado pelos soldados diante da imagem imperial, quando da ascensão de um novo soberano e renovado no dia 1º de janeiro e no *dies imperii* (Turcan, 1980:2011).

**38** Sobre o sentido da visita de Constâncio a Roma, entre abril e maio de 357, os especialistas oferecem explicações distintas. Para Edbrooke (1976:56), Constâncio teria sido motivado pelo desejo de estreitar relações com a aristocracia pagã de Roma e, ao mesmo tempo, de se reconciliar com a população cristã da cidade, insatisfeita com o exílio de Libério, em 355. Segundo MacCormack (1981:40), Constâncio desejava celebrar na *Urbs* suas vicenárias e suas vitórias sobre Magnêncio, Decêncio e os alamanos, opinião aceita por Duval (1997:IV, 1-2). Considerando-se, por um lado, a manutenção, após 357, da tendência anterior de se nomearem cristãos para os cargos administrativos mais importantes (Barnes, 1987:318) e, por outro, o extenso lapso entre a deposição de Libério e a visita do imperador, a hipótese de Edbrooke não nos parece admissível. Quanto à explicação de MacCormack e Duval, pelo fato de se apoiar em parte na narrativa de Amiano Marcelino (XVI, X, 1), é bastante plausível. Em todo caso, não podemos ignorar o comentário adicional feito por Amiano (XVI, X,2) sobre as razões da visita. Para o autor, Constâncio desejava apenas “exibir suas insígnias incrustadas de ouro e seu séquito brilhante em uma procissão de extensão incomum ante os olhos de um povo que vivia em paz e não esperava nem desejava ver nada igual”. Para além do tom mordaz da narrativa, podemos imaginar o quanto a entrada triunfal de Constâncio em Roma significava para o poder imperial, desejoso de celebrar a sua majestade diante da Cidade Eterna.

**39** Para Callu (1987:149), a rigidez de Constâncio aparecia já na *Ciropedia* como “o sinal visível de uma verdadeira realeza e tudo leva a crer que Constâncio, criado desde jovem na etiqueta oriental, imitava deliberadamente, para ultrapassá-lo, o herói de Xenofonte”. Devemos observar, entretanto, que não há na documentação disponível nenhum indício seguro de que Constâncio nutrisse alguma admiração especial por Ciro a ponto de tomá-lo como modelo de conduta.

**40** O *adventus* em Antioquia ocorre quando do retorno de Constâncio ao Oriente, após a conferência com os seus irmãos, em setembro de 337. Já o de Naisso tem lugar no final de 350, por ocasião do deslocamento do imperador ao encontro de Vetranião. O de Roma ocorre em abril de 357. Todas as três emissões foram cunhadas em ouro. Ver Kent, 1981, p. 512, nº 2; p. 416, nº 144; p. 276, nº 287 e 288.

41 Como indício suplementar de que o *adventus*, em meados do século IV, não havia perdido a sua conotação religiosa, podemos evocar a descrição da chegada de Juliano a Sirmio, em 361, feita por Amiano (XXI, X, 1): “Ele mal havia se aproximado dos arredores, os quais eram amplos e se estendiam a uma grande distância, quando uma multidão de soldados e pessoas de todo gênero, com muitas tochas e flores e votos de felicidade, saudando-o como Augusto e Senhor, o escoltaram até o palácio”. As outras cidades da região logo seguem o exemplo de Sirmio e a presença do imperador é, por toda parte, acolhida como a aparição de um *sidus salutaris*. Ao tratar do mesmo acontecimento no panegírico que dedicou ao imperador, Mamertino (*Grat. Act.* VI) compara o *adventus* de Juliano à descida de uma imagem sagrada dos céus, um verdadeiro *miraculum*.

42 Durante as sessões do Concílio de Milão (355) realizadas no palácio imperial, Constâncio acompanhava os debates por trás de um véu (Coleman-Norton, 1966:237).

43 Para maiores detalhes sobre a carreira de Temístio e Libânio, consultar Vanderspoel (1995) e Lieu & Montserrat, 1996:153 e ss.

44 Procuramos aqui discutir os modelos de Grant e Crawford tendo como referência tão somente o governo de Constâncio II, realidade que conhecemos de modo mais detalhado. Caso desejássemos nos estender um pouco mais sobre o assunto, seríamos certamente obrigados a concordar com a explicação polissêmica de Florenzano (1988:146), a qual formula o problema nos seguintes termos: “torna-se cada vez mais evidente que mesmo sendo a função de servir como medida de valor e de instrumento para facilitar a troca uma função sempre subjacente à moeda desde a sua criação, em decorrência de circunstâncias históricas específicas funções diferentes predominaram. Do lado do estado emissor, funções como servir para a afirmação política, pagamento de obras públicas, financiamento de campanhas militares, pagamento de taxas e impostos alternam-se de acordo com época e região”.

45 A *gloria* era um conceito de tradição republicana que definia o reconhecimento público das virtudes de um determinado indivíduo. Com a instauração do Principado, o imperador se tornou, evidentemente, o mais qualificado a possuir *gloria*, em detrimento dos particulares (Pereira, 1990:335).

---

## SABERES ESOTÉRICOS E LUGARES DE PODER

### MAGIA, LINGUAGEM E PODER

AS CRENÇAS E PRÁTICAS COMUMENTE AGRUPADAS sob a rubrica de magia, feitiçaria, bruxaria, sortilégio ou qualquer outro termo semelhante parecem ser fenômenos universais e ubíquos na medida em que expressam a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana decodificada pelos órgãos do sentido, visando a alcançar uma outra dimensão da realidade captável apenas por intermédio de recursos ditos sobrenaturais, esotéricos ou mágicos. Assim é que, em diversas sociedades, observamos a presença de uma constelação de gestos e palavras postos à disposição de todos ou manipulados somente por um grupo de especialistas, que permitem aos seus portadores intervir diretamente no curso dos acontecimentos ou antecipá-los mediante atos premonitórios. A despeito da sua importância para a compreensão das crenças que integram o *modus vivendi* de uma dada sociedade, a magia, mais ou menos confundida com a religião, somente veio a se tornar objeto de uma reflexão sistemática com os trabalhos de Tylor, Frazer e Codrington, na segunda metade do século XIX, e de Durkheim, Marcel Mauss, Malinowsky e Evans-Pritchard, na primeira metade do século XX (Gurvitch, 1950:409), construindo-se, assim, pouco a pouco, um campo de investigação circunscrito

inicialmente ao domínio da Antropologia, ao menos no que se referia à tentativa de estabelecer uma explicação global para os fenômenos mágicos a partir das descrições etnográficas obtidas com as sociedades ditas primitivas, em especial aquelas situadas no continente africano e na Oceania. Logo, entretanto, a magia veio a despertar o interesse de outras disciplinas, como a Sociologia, a Psicologia e, em particular, a História, ampliando-se, assim, sobremaneira as possibilidades de interpretação de um fenômeno tão complexo.

Segundo Mary Douglas (1970: xiii), embora a magia venha há décadas atraindo a atenção tanto de historiadores quanto de antropólogos, os enfoques assumidos se têm mostrado, na maioria das vezes, radicalmente distintos. Estabelecendo como parâmetro a ação inquisitorial da Igreja durante a Idade Moderna, os historiadores tendem a encarar a magia segundo uma perspectiva que enfatiza os conflitos vividos pela sociedade, ou seja, como um processo conduzindo a um clímax trágico e violento, expresso na irrupção de perseguições ostensivas contra os adeptos reais ou imaginários de práticas sobrenaturais tidas como sacrílegas. A maior parte dos trabalhos de caráter antropológico sobre o tema, por outro lado, sustenta que o exercício da magia nada tem de excepcional, sendo antes uma instituição enraizada na vida das sociedades humanas que contribui diretamente para a manutenção dessa mesma sociedade no seio da qual emerge. Fenômeno cotidiano e perfeitamente aceitável, a magia, contudo, pode dar margem a conflitos intensos e violentos se alterado o *modus vivendi* tradicional. À parte a distinção entre a abordagem histórica e a antropológica, os estudos acerca da magia têm resultado em interpretações as mais diversas, de acordo com a filiação teórica dos autores e os casos específicos por eles analisados. Conforme observa Graf (1994:25), etnólogos e antropólogos em geral oscilam entre considerar a magia do ponto de vista da ação praticada e vivida, a exemplo de Frazer e Malinowsky, ou do ponto de vista das crenças em torno dos poderes dos feiticeiros e dos processos de acusação, como fazem Marcel Mauss e Evans-Pritchard. Ambos os enfoques, no entanto, não são mutuamente excludentes, embora tenham dado margem a alguns equívocos de ordem conceitual.

A princípio, um dos pressupostos mais recorrentes em se tratando de magia é aquele que, perpetuando em maior ou menor grau as reflexões de Frazer, a considera um fenômeno distinto e algumas vezes até mesmo



oposto à religião. Em decorrência dessa clivagem primária, são instituídas outras polarizações, que fazem da magia o domínio da imanência, do individualismo, da soberba, do profano, do malefício, da amoralidade (quando não da imoralidade), do censurado e do secreto. Partindo da hipótese de que a religião era mais complexa e historicamente posterior à magia, Frazer (1994:74 e ss.) havia concebido esta última, em seu estado puro e original, como um conjunto de ritos, de caráter simpático e necessário, destinados a intervir na ordem do mundo sem a mediação de agentes espirituais, quase como uma técnica de alcance metafísico regulada pelas leis simpáticas de similaridade e de contiguidade, ao contrário da religião, que pressupunha a crença em entidades ocultas<sup>1</sup>. A eficácia da magia dependeria, assim, da maior ou menor perícia do feiticeiro em empregar a técnica adequada à obtenção de um determinado resultado, o que levou alguns pesquisadores, seguindo os trabalhos de Codrington sobre os nativos do Pacífico, a identificar o *mana*, o princípio sobrenatural que estruturava todo o conjunto de crenças dos melanésios, como o fundamento da magia, devido a sua afinidade com o conceito de simpatia de Frazer<sup>2</sup>. Força mística presente em todos os seres e coisas que compunham o universo, quer animadas ou inanimadas, o *mana* poderia, em alguns casos, ser manipulado pelos especialistas da comunidade, permitindo-lhes, assim, afirmar o seu domínio sobre a natureza, o que, certamente, lhes conferiria, senão poder (no sentido de poder político), ao menos prestígio. Para Gurvitch (1950:450-1), o *mana*, dada a sua condição de força sobrenatural imanente, seria distinta do sagrado, do divino e da religião, razão pela qual o mágico, ao recorrer a ele, estaria, em última análise, praticando uma ação laicizante, ou melhor, profana.

Após Frazer, diversos pesquisadores trataram de rever as suas considerações. Lévi-Bruhl, por exemplo, buscou desfazer a oposição imanência X transcendência, demonstrando que a crença na magia era própria de uma visão de mundo na qual os planos natural e sobrenatural eram tidos como extensões de uma mesma realidade e não como dimensões irreduzíveis entre si (cf. Montero, 1990:11). Durkheim e, mais que ele, Marcel Mauss (1974:48) se encarregaram de colocar em evidência o caráter *social* da magia, ou seja, o fato de que toda crença dessa espécie era resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas de geração em geração, mesmo que

os oficiantes ocasionalmente trabalhassem sozinhos. Mais que isso, Durkheim e Mauss (1974:90) foram os primeiros a interpretar a magia como um tipo específico de saber, como uma *linguagem* que gera conhecimento para aqueles que a dominam, o que inaugura, assim, uma linha de análise que considera a magia antes de tudo como um *sistema simbólico*. Além disso, Mauss rejeitou a possibilidade de existirem ritos mágicos eficazes por si mesmos, sem a intervenção de entidades sobrenaturais de qualquer espécie, os denominados *agentes espirituais conscientes*, os quais cumpririam o papel de intermediários entre este mundo e aquele destinado a abrigar os seres após terem cumprido o ciclo da sua vida terrena, o que explica o fato de a primeira e mais recorrente espécie de entidade sobrenatural a operar nos rituais de magia terem sido sempre, segundo Mauss (1974:111), as almas dos mortos, havendo mesmo sistemas mágicos que não conhecem outros agentes além desses. Malinowsky (1984:80-1), preocupado com os fundamentos místicos da magia, contribuiu igualmente para a derrocada do modelo frazeriano, ao propor que as práticas mágicas não se davam em absoluto por intermédio da manipulação do “mana, uma força que não se prende em nada e pode ser transmitida em quase tudo”, mas, sim, de poderes circunscritos ao feitiço e ao seu rito, poderes esses aos quais o feiticheiro recorre em ocasiões especiais<sup>3</sup>.

Mauss, embora se tenha dedicado a discutir diversos aspectos da interpretação de Frazer a respeito da magia, problematizando sobre a validade de distingui-la da religião e apontando múltiplos pontos de interseção entre ambas, terminou por concluir, de um modo um tanto ou quanto contraditório, que a antinomia entre a magia e a religião reside, em última análise, no binômio sacrifício X malefício, de modo que

As religiões criam-se sempre uma espécie de ideal para o qual sobem os hinos, os votos, os sacrifícios e que as interdições protegem. Tais religiões são evitadas pela magia. Esta tende ao malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que é o elemento que fornece sempre os primeiros traços da imagem que da magia a humanidade formou (Mauss, 1974:51).

Como uma consequência necessária da natureza maléfica da magia, Mauss acredita que o rito mágico é sempre considerado “irregular”, “anormal” ou

pelo menos pouco apreciável, mesmo quando se destina a produzir atos que poderiam ser tidos como benéficos, a exemplo dos ritos agrícolas e terapêuticos (Mauss, 1974:52). A magia se pretenderia assim antirreligiosa, sendo praticada em lugares secretos e nas horas mais impróprias, o que levou, mais tarde, Gurvitch (1950:424) a propor a existência de uma verdadeira “luta” entre ambas. A partir de tais considerações, julgamos oportuno refletir um pouco sobre a possibilidade de se estabelecer uma distinção clara e precisa entre magia e religião.

Superados os critérios de distinção entre religião e magia propostos por Frazer e levando-se em consideração as reflexões de Marcel Mauss, talvez fosse razoável supor que tanto as crenças quanto as práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, ou seja, daqueles fenômenos que dizem respeito à relação do homem com o sagrado, com o espiritual ou, conforme propõe Tambiah (1996:6), com o transcendente, tomado no sentido de suprassensível e não de inalcançável. A religião se constituiria, desse modo, como um sistema de conhecimento que, mediante os seus pressupostos e rituais, estabelece uma taxonomia e uma geografia do mundo sobrenatural, classificando os seres e as coisas no decorrer de um processo de associação de elementos compatíveis e separação dos incompatíveis<sup>4</sup>. A religião, ao construir o mundo sobrenatural segundo regras inteligíveis, permitiria ao homem obter um mínimo de previsibilidade diante dos impasses gerados pela experiência concreta, restaurando-lhe a confiança em meio a uma situação adversa ou desconhecida (Geertz, 1989:114), sendo, por isso, tão importante para a sociedade quanto qualquer outro saber, como a ciência, a filosofia e a arte, por exemplo<sup>5</sup>. A afirmação de que a religião se constitui como um sistema de conhecimento previamente definido não esgota, por sua vez, as implicações gnosiológicas subjacentes aos rituais religiosos, uma vez que o rito, ao contrário do que comumente se pensa, não transmite apenas mensagens preexistentes, mas possibilita a obtenção de informações novas, a *criação* de conhecimento mediante as expectativas e projeções dos seus participantes. O rito é eficaz justamente por não ser um código que se possa apreender de uma vez por todas, o que o torna um estimulador e fornecedor potencial de uma nova informação, “um instrumento para reinvestir de sentido o mundo constituído e cristalizado da experiência social” (Valeri,

1994: 345-6). Além disso, o sistema religioso cumpriria também a tarefa de administrar o modo pelo qual o sagrado se manifesta no mundo, ou seja, as ocasiões rituais em que as hierofanias que interrompem o ritmo da vida cotidiana são produzidas, o que coloca a sociedade em contato direto com a fonte da qual emana a sua existência, reforçando-se assim os laços de solidariedade que a unem.

O sistema religioso se subdividiria em dois subsistemas básicos: o subsistema devocional e o subsistema mágico. O primeiro aglutinaria todas as cerimônias que têm por finalidade saudar os seres sobrenaturais reverenciados pela sociedade, como observamos nos ritos e votos de ação de graças pelos benefícios divinos dispensados aos fiéis, tanto em âmbito individual quanto coletivo, ou nas preces que exaltam atributos como a glória, a majestade, a onipotência e a magnanimidade dos deuses. Já o segundo seria constituído por um conjunto de procedimentos (encantamentos ou conjuros, símbolos iconográficos, gestos e oferta de matéria mágica) denominado *rito mágico* ou *encanto*, cuja finalidade não é tanto louvar ou agradecer às entidades sobrenaturais, mas invocar o seu auxílio para produzir alterações na realidade sensível e/ou romper com o encadeamento presente/passado/futuro, de modo a apreender uma realidade difícil ou mesmo impossível de ser alcançada por intermédio apenas das faculdades intelectuais humanas. As categorias que compõem o rito mágico, reunidas na sua totalidade ou apenas em partes, representariam assim uma atividade criadora por excelência voltada para a modificação de um estado físico original da natureza ou para suprir com a clarividência uma limitação intelectual, sendo possível se definirem, em princípio, cinco modalidades de rito mágico: a) terapêutico, que busca efetuar curas físicas e/ou espirituais; b) purificador e defensivo (rito apotropaico por excelência, na medida em que coloca seres, pessoas e ambientes ao abrigo de influências maléficas); c) divinatório; d) de transmutação (abarca todo o conjunto de maravilhas das quais o feiticeiro é capaz, como, por exemplo, propiciar a chuva, alterar o curso dos rios ou mesmo matar); e) de contramagia (todo rito que pretende desfazer algo produzido magicamente)<sup>6</sup>.

Uma decorrência inevitável do conceito de sistema religioso que adotamos é a constatação de que toda e qualquer religião comporta em maior ou menor grau práticas de magia, na medida em que executa ritos simpáticos, divinatórios,

purificatórios ou de transmutação, os quais têm como denominador comum o fato de serem criadores, de intervirem na realidade com o intuito de produzir nela uma alteração (Mauss, 1974:48)<sup>7</sup>. Toda prática mágica se estrutura a partir de um conjunto estabelecido de crenças que integram um determinado sistema religioso e é produzida com o concurso de agentes espirituais conscientes, sendo um elemento indispensável para a consolidação do culto prestado a qualquer entidade sobrenatural, uma vez que toda divindade que se queira digna de homenagens deve necessariamente operar prodígios e propiciar revelações surpreendentes, como uma forma de exprimir a superioridade da sua natureza<sup>8</sup>. Nesse caso, importa pouco se a finalidade imediata do rito mágico é erradicar uma praga, fazer a água jorrar de um rochedo para saciar a sede de uma multidão de peregrinos rumo à Terra Prometida ou livrar uma mulher de uma gravidez indesejada.

Os oficiantes religiosos, sejam eles denominados sacerdotes, magos ou profetas, realizam os seus ritos mágicos em nome de uma entidade cultuada por eles mesmos e pelos beneficiários da sua *praxis*. Na medida em que estiverem, de um modo ou de outro, envolvidos na produção de maravilhas (*thaumai*), podemos classificá-los como *taumaturgos*, um conceito que nos parece suscitar menos analogias pejorativas do que, por exemplo, mago, mágico, bruxo ou feiticeiro<sup>9</sup>. Uma vez que todo sistema religioso é passível de comportar elementos mágicos, a única distinção cabível seria entre religiões que enfatizam os aspectos taumatúrgicos do culto enquanto outras se voltam para os aspectos devocionais, o mesmo se dando, *grosso modo*, entre os próprios oficiantes, o que não significa em absoluto que ambos os domínios sejam mutuamente excludentes, muito pelo contrário, pois uma entidade que não produz maravilhas não é digna de ser reverenciada, ao passo que existem alguns rituais celebrados com o intuito estrito de agradecer a ela os benefícios recebidos, estimulando-a assim a conservar o auxílio mágico prestado aos seus devotos<sup>10</sup>. Os papiros mágicos greco-egípcios, por exemplo, recolhem preces de agradecimento aos paredros dos magos e adivinhos que contrariam flagrantemente a concepção de que a magia se volta apenas para o comando dos agentes sobrenaturais enquanto a religião é o espaço da súplica e do reconhecimento da fragilidade humana diante do sagrado, o que resultaria, em última análise, numa distinção entre prece e encantamento<sup>11</sup>.

A magia, assim, não seria distinta, mas parte integrante dos sistemas religiosos, não comportando *a priori* um sentido benéfico ou maléfico e nem se definindo a partir de contradições tais como puro/impuro, sagrado/profano, claridade/trevas, público/privado, em virtude do próprio relativismo subjacente a essas categorias. Além disso, não podemos perder de vista o fato de que as religiões são suficientemente complexas e diversificadas para fixarem cerimônias de todo tipo, quer benéficas, maléficas, diurnas, noturnas, assistidas pelo conjunto da congregação ou somente por um círculo de adeptos e outras, o que torna extremamente difícil definir com precisão os limites entre a magia negra e a magia branca. De todas as categorias utilizadas pelos pesquisadores para compreender o fenômeno mágico, nenhuma talvez seja mais obsoleta do que as de magia negra e magia branca, as quais representam a transposição para o discurso científico de um dualismo ético subjacente à visão de mundo dos próprios envolvidos em tais práticas. A magia negra seria, assim, aquilo que difere dos padrões religiosos que julgamos convenientes ou que é oposto a nós, não comportando tal distinção mais do que um juízo de valor diante de um sistema religioso rival, ao contrário das opiniões de Dierkens (1969:177) e Baroja (1975:23), que pretendem a existência da magia negra e da magia branca como categorias autônomas, exteriores à ótica dos atores envolvidos.

No conjunto de teorias elaboradas desde o final do século XIX para compreender a magia, os pesquisadores sempre concordaram em um aspecto essencial: o fato de que a magia representa uma forma específica e importante de *poder*, colocado à disposição de determinados indivíduos, os quais, em geral, ocupam posições de liderança nas suas comunidades. Muito embora a antiga hipótese evolucionista sobre as origens mágicas da realeza não seja mais levada em consideração, devido à nossa total incapacidade de comprovar empiricamente a passagem dos mágicos tribais aos monarcas de uma sociedade classista, como queria Frazer, a essência da teoria que considera a magia um importante recurso para a obtenção de poder e prestígio social é hoje amplamente aceita pelos antropólogos, especialmente depois das pesquisas de Marcel Mauss (1974:121 e ss.) e Lévi-Strauss (1975:194), os quais concebiam os mágicos e feiticeiros não como hábeis charlatães prontos a iludir a opinião pública, mas como depositários de um saber importante

e reconhecido pela sociedade. Mais que isso, ambos os autores defenderam também a *eficácia simbólica* da magia, ou seja, o fato de que a crença no mago e em seus poderes era capaz de produzir resultados efetivos sobre a realidade. A magia se apresenta, assim, de acordo com Malinowsky (1984:86), como uma técnica que exige uma extraordinária perícia, tornando-se uma fonte de sucesso para os seus praticantes, razão pela qual todo grande mago vê surgir em torno de si um repertório de histórias que dão conta das suas façanhas, constituindo-se a *corrente mitológica* da magia que garante a reputação pessoal do mago e reafirma a eficácia do seu ofício. Mais recentemente, Marc Augé (1994:50) formulou a relação entre magia e poder nos seguintes termos:

A feitiçaria, entendida como o suposto poder que alguns homens, por efeito de qualidades ou de técnicas inatas, herdadas ou adquiridas, podem exercer sobre outros, integra-se num conjunto ideológico mais vasto, numa teoria mais ou menos explícita da força e do poder que pode, evidentemente, apresentar grandes diferenças de um sistema social para o outro.

Nas sociedades antigas, o vínculo existente entre magia e poder é tão sólido que os adivinhos, magos e profetas aparecem em muitas ocasiões como auxiliares diretos dos soberanos ou mesmo como os responsáveis pela condução dos assuntos públicos, a exemplo dos magos iranianos, sacerdotes da religião de Zoroastro que assessoravam os reis persas (Cumont, 1929:293), ou dos astrólogos da corte dos soberanos helenísticos e dos imperadores romanos, não sendo por acaso que, em momentos de conturbação política, os indivíduos versados em magia e adivinhação fossem quase sempre perseguidos pelos poderes públicos, que, na impossibilidade de implementar uma vigilância estrita sobre tais indivíduos, preferiam coibir a sua ação (Cramer, 1950). Em que pesem alguns curtos períodos de repressão, ao longo do Império Romano, veremos surgir taumaturgos em diversos contextos, exercendo uma posição de liderança com os seus seguidores. No caso específico do Baixo Império, temos como uma categoria importante de taumaturgos os sacerdotes pagãos (*mistagogos*), que, disseminados pelo mundo romano, praticavam uma magia vinculada aos cultos de mistério orientais da qual os papiros mágicos nos dão informações. Uma segunda

categoria é representada por uma corrente tardia do neoplatonismo, que, seguindo as orientações de Jâmblico, se especializou na prática da magia com propósitos gnosiológicos, conhecida como *teurgia*. Os teurgos do século IV serão indivíduos respeitados nas comunidades urbanas, em particular nas províncias do Oriente, reunindo em torno de si um círculo de discípulos interessados em adquirir o conhecimento superior do qual eram portadores e atuando muitas vezes como interlocutores entre os seus concidadãos e o poder imperial. Uma terceira categoria de taumaturgos extremamente importante foi constituída pelos monges e bispos cristãos, os quais realizaram no cotidiano proezas dignas dos seus concorrentes pagãos, com propósitos francamente proselitistas. Todos os quatro, mistagogo, filósofo, monge e bispo, foram agentes de poder no contexto da sociedade romana do Baixo Império, representando variações dos ditos *homens divinos* (*theioi andres*), que, a partir de finais do século II, passarão a exercer uma ingerência cada vez maior sobre a vida espiritual do Império Romano. Entender como a magia era praticada no Baixo Império e as razões pelas quais Constâncio II deflagrou a sua perseguição aos adivinhos e feiticeiros, indivíduos que detinham um poder extremamente eficiente e perigoso, se exercido sem a supervisão da casa imperial, implica, em uma certa medida, entender como os *homens divinos* atuavam na sociedade romana, assunto de que passaremos a tratar.

## A ASCENSÃO DOS “THEIOI ANDRES”

AO LONGO DO PERÍODO HELENÍSTICO E, posteriormente, sob o Império Romano, vemos desenvolver-se o conceito de *theios aner*, do homem de vida e caráter excepcionais que difunde o conhecimento superior que possui entre os seus contemporâneos. No início, o *theios aner* era fundamentalmente um sábio, um filósofo que, pela sofisticação do seu pensamento, exercia um papel de líder entre os seus discípulos, para converter-se mais tarde em um *taumaturgo*, ou seja, um indivíduo que não fundava a sua proximidade com o divino na sua prodigiosa capacidade intelectual para refletir sobre aspectos essenciais da experiência humana, como a vida e o ser, e na sua renúncia às paixões (o que por si só era já um sinal de perfeição), mas, sim, nos poderes



miraculosos que possuía (Kee, 1992:127). O protótipo desse novo tipo de sábio foi Pitágoras, cujo conhecimento da magia e da adivinhação o credenciava como um dos maiores magos de todos os tempos<sup>12</sup>. Quando o movimento pitagórico foi retomado, sob a denominação de neopitagorismo, em Roma e em Alexandria, a partir do século I a.C., mediante a ação de homens como Nigídio Fígulo, reputado astrólogo e praticante de artes mágicas, estava aberto o caminho para que, no decorrer do século II, o filósofo ideal se convertesse em um exímio taumaturgo, capaz de operar maravilhas e de predizer com segurança o futuro, na exata proporção em que o próprio conhecimento filosófico passava a ser concebido como produto de uma revelação divina (Reale, 1994:341). A aceitação irrestrita da magia por parte dos filósofos, no entanto, dependia ainda da diluição do aristotelismo, do estoicismo, do epicurismo e do ceticismo no interior da corrente sincrética do século III, quando o neoplatonismo se tornou a escola intelectual dominante, apropriando-se de toda a herança mística neopitagórica, para produzir os filósofos pagãos que, após a morte de Jâmblico, se notabilizaram como taumaturgos nos meios urbanos orientais do Baixo Império (Fowden, 1982:36).

A conversão do filósofo neopitagórico em um taumaturgo coincide com a difusão no Mediterrâneo ocidental dos magos itinerantes e dos astrólogos que há séculos operavam na Grécia e no Oriente. Segundo North (1990:68), o estilo divinatório da Península Itálica sob a República havia se caracterizado pelo predomínio da adivinhação dedutiva (exercida basicamente pelos áugures e arúspices), em detrimento da adivinhação intuitiva<sup>13</sup>, pela inexistência de profetas messiânicos e homens santos e pela presença de grupos anônimos de adivinhos, em contraste com o *mantis* grego, o profeta que gozava de reconhecimento público na sua comunidade e cuja memória era preservada. De fato, sob a República, poucos são os adivinhos dos quais conhecemos os nomes. Entre eles, o mais famoso foi o *vates* Márcio, personagem lendária que, segundo a tradição, teria vivido na época da Segunda Guerra Púnica (Montero Herrero, 1997:196). Durante o Império, por outro lado, assistimos à afirmação irreversível de homens que adquirem prestígio e influência devido aos conhecimentos e poderes extraordinários de que dispõem, o que os capacita a manipular de modo

eficiente o mundo sobrenatural. Muitos deles prestarão seus serviços aos próprios imperadores, como Trasilo e Balbilo, astrólogos que exerceram uma notável influência com a corte de Tibério e Nero, respectivamente (Cramer, 1954:81-2). O que se está produzindo, assim, é uma ênfase cada vez maior na habilidade de determinados indivíduos em cumprir a função de mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural e, nesse sentido, o novo perfil assumido pelos oráculos a partir do século II é um bom exemplo de como a atuação dos *theioi andres* propiciou uma redefinição do *locus* do sobrenatural na sociedade imperial.

Após uma fase de relativo abandono, iniciada com a expansão de Roma para o Oriente, os oráculos tradicionais outrora administrados por corporações sacerdotais submetidas ao controle das cidades gregas receberão um novo impulso, com a recuperação de antigos sítios e a fundação de outros. A novidade agora é que alguns oráculos da era imperial não estarão mais sob a supervisão de autoridades municipais, mas serão controlados por determinados indivíduos, que se apresentarão como responsáveis exclusivos pelas atividades proféticas desenvolvidas no santuário, comandando sozinhos um verdadeiro complexo templário composto por sacerdotes, secretários, vigilantes e intérpretes (Athanassiadi, 1992:46). Entre os novos sítios oraculares, o mais famoso foi, sem dúvida, aquele fundado por Alexandre, um místico neopitagórico, em Abonoteicos, sua cidade natal, localizada na província da Paflagônia. Após ter cumprido a sua formação com um mago do qual não sabemos o nome, Alexandre, em meados do século II, organiza em Abonoteicos um culto a Glícon, o deus serpente que se supunha responder a consultas de particulares em nome de Asclépio. A reputação do oráculo de Glícon-Asclépio atingiu níveis tão elevados que Alexandre chegou mesmo a ser recebido por Marco Aurélio, a quem prestou auxílio durante a campanha contra os marcomanos, no início da década de 170 (Montero Herrero, 1997:50 e ss.). Os oráculos, entretanto, não tardaram a ser eclipsados pela ação conjunta dos sábios neoplatônicos e dos santos cristãos, num contexto em que o *locus* do divino se fixava de maneira cada vez mais evidente em indivíduos excepcionais, fenômeno para o qual Jâmblico (*De Myst.* III,12) forneceu uma contribuição decisiva ao defender que a capacidade divinatória dos deuses não se encontrava

restrita a lugares ou seres determinados, mas se difundia por toda parte, colocando-se, assim, à disposição daqueles que dela pudessem participar. As reflexões de Jámblico davam a entender que, por um esforço particular, os indivíduos podiam alcançar o mundo divino, o que permitiu que, mais tarde, os seus discípulos, imitando o exemplo do mestre, pudessem realizar toda sorte de prodígios e predições. Por volta de meados do século IV, os oráculos passavam por uma fase de abandono progressivo, suplantados, por um lado, pelas virtudes proféticas dos neoplatônicos e, por outro, pela ação dos monges e santos cristãos, igualmente hábeis em prever o futuro. Somente os sítios onde se praticava a *incubatio* permaneciam em atividade, mas não tardarão a sofrer a concorrência da Igreja, como observamos em finais do século IV, quando as relíquias de Tecla, a Mártir, uma notória propiciadora de sonhos proféticos, foram trasladadas de Icônio para a Selêucia, com a finalidade de combater o oráculo de Apolo (Athanassiadi, 1993:125)<sup>14</sup>.

Na verdade, os homens divinos, quer entre os pagãos quer entre os cristãos, começam a se tornar mais populares no decorrer do século III, momento em que o dualismo e o ascetismo se afirmam como as principais características da sensibilidade religiosa da época, fazendo com que todos os que possuem trânsito com as forças sobrenaturais apareçam como guardiões desse mundo contra a ação de seres malévolos responsáveis pelas calamidades cósmicas e pelas paixões humanas que buscavam, desse modo, impedir o retorno das almas decaídas à fonte da luz e do soberano Bem (Lewy, 1956:259). Logo no início do século, vemos a recuperação da imagem de Apolônio de Tiana, por intermédio da obra pseudobiográfica de Filóstrato. Apolônio, nascido na Capadócia por volta do ano 3, morreu sob o reinado de Nerva entre 96 e 98. Aos quatorze anos, inicia seus estudos filosóficos, adotando, aos dezesseis, o pitagorismo. Os cinco primeiros anos dedicados ao aprendizado da doutrina foram vividos no templo de Asclépio, em Egéia, de onde Apolônio partiu rumo ao Oriente para aprender os ensinamentos de persas, hindus e etíopes. Ao retornar, cercou-se de discípulos e passou a peregrinar pelas cidades do Império, realizando toda sorte de prodígios, como curas milagrosas, exorcismos e desaparecimentos espetaculares (Padilla, 1991:26 e ss.). A obra de Filóstrato, ao recolher as tradições que circulavam em torno de Apolônio, auxiliou na construção da sua imagem como um

homem divino, em contraposição aos que o julgavam um mero embusteiro. De fato, Apolônio foi considerado por muitos pagãos como mais poderoso que Jesus, tendo sido construído para ele um altar na sua cidade natal, em 217, por determinação de Caracala (Montero Herrero, 1997:71).

A biografia de Apolônio de Tiana assinala um interesse crescente por parte da sociedade romana pelos homens divinos, gerando-se um *corpus* literário do qual farão parte igualmente a biografia de Plotino, escrita por Porfírio, a de Pitágoras, por Jâmblico, e a de Orígenes, por Eusébio, as quais enfatizavam a ação dos sábios na sua missão de comunicar o divino e proteger os homens das forças do mal. O interesse crescente por esse tipo de literatura se deve, segundo Patricia Cox (1983:19-20), a uma nova maneira de se conceber a atividade filosófica, a qual incluía agora “milagre e proeza mágica, profecia e conhecimento superior, além da adesão integral de pagãos e cristãos ao novo culto da personalidade sagrada”. Enquanto em nível literário os homens divinos passam a contar com um gênero próprio para a exposição das suas façanhas (gênero esse que terá continuidade com as hagiografias do século IV), em termos sociais, a segunda metade do século III assiste à ascensão progressiva dos homens divinos como agentes de poder dentro das comunidades urbanas e rurais do Império, exercendo uma função de liderança e mediação sem precedentes, fenômeno que Peter Brown (1985:69) associa ao crescimento do *patronato* característico da sociedade romana tardia. Nesse sentido, o importante é compreender que *todo e qualquer* indivíduo que for possuidor de poderes taumatúrgicos tem condições potenciais de ser um agente de poder, dominando um saber que lhe confere prestígio e que, se exercido de modo descontrolado, pode ameaçar a própria segurança do Estado.

Os homens divinos do Baixo Império são depositários de saberes que poderíamos designar como *esotéricos*, ou seja, saberes que provêm de uma revelação e que são adquiridos pelos indivíduos após uma rigorosa purificação, produzindo-se com isso uma nítida linha divisória entre os iniciados e a sociedade em geral. De fato, tanto a doutrina cristã quanto os preceitos neoplatônicos de Jâmblico, derivados dos Oráculos Caldaicos, ou o repertório de procedimentos mágico-divinatórios contidos nos papiros greco-egípcios, nos tratados herméticos ou nos manuais de astrologia do final

da Antiguidade, definem-se basicamente como textos que encerram uma sabedoria posta à disposição dos homens pelos próprios deuses<sup>15</sup>. Assim, Hermes e Thot são os deuses que ensinaram aos homens toda a sorte de saberes esotéricos, como a astrologia e a alquimia (Festugière, 1944:59-60), do mesmo modo que Moisés se torna patrono das artes mágicas após o seu retiro no Monte Sinai, onde esteve face a face com o próprio Yavé (Montero Herrero, 1997:214)<sup>16</sup>. Mesmo os textos canônicos das Escrituras são reputados como fruto de uma inspiração profética e, nesse sentido, o saber contido neles transcende o horizonte da experiência humana. Isso significa que todo taumaturgo do Baixo Império deve, a princípio, passar por uma *iniciação*, que lhe confere uma qualidade superior.

Excetuando-se talvez os gnósticos, os aspirantes à divinização no Baixo Império devem, em geral, cumprir um ritual de iniciação constituído por duas etapas (estudo dos textos sagrados e reclusão ascética) antes de serem declarados taumaturgos<sup>17</sup>. O saber transmitido pelos livros representa, na realidade, o ponto de partida para a obtenção da *gnose*, da iluminação proveniente da experiência de se estar face a face com o sagrado, o que implica algumas vezes a peregrinação do postulante rumo ao Oriente, com a finalidade de buscar as origens do conhecimento que pretende dominar. Ao lado da Caldéia e da Pérsia, o Egito era considerado a pátria de todos os saberes esotéricos, o que em parte se justifica pelo extraordinário fato de que as principais correntes místicas do Império Romano, como, por exemplo, o gnosticismo, o maniqueísmo e o monacato, sem mencionar o hermetismo, um movimento genuinamente egípcio, aí encontraram um solo fértil para o seu desenvolvimento (Festugière, 1944:37). Com isso, o Egito se tornou referência para todos aqueles que desejassem se aprofundar nos saberes esotéricos, não sendo por acaso que Jâmblico, ao elaborar, por volta de 280, uma síntese dos fundamentos da magia e da adivinhação pagã, a tenha intitulado *Sobre os mistérios do Egito* e que Paládio, bispo de Helenópolis, por volta de 400, ao desejar conhecer a autêntica piedade monástica tenha permanecido por quinze anos com os monges egípcios.

O conhecimento dos textos sagrados, por sua vez, não era suficiente para produzir um taumaturgo, exigindo-se um ritual de iniciação celebrado ou ao menos supervisionado pelos mestres do candidato. Os saberes

esotéricos eram, assim, transmitidos a discípulos que se submetiam a desafios compatíveis com a dignidade que iriam receber. Um dos componentes mais importantes do ritual de iniciação era sem dúvida o rompimento com os vínculos tradicionais de sociabilidade, o que levava o homem divino a buscar a solidão. Assim, enquanto os monges cristãos optavam pelo deserto, os filósofos neoplatônicos se refugiavam em suas propriedades, onde se submetiam a uma rigorosa disciplina. Jejuns, abstenção de relações sexuais, voto de silêncio temporário ou permanente e mortificações também faziam parte do ritual. A formação de um taumaturgo constituía uma experiência ascética, o abandono progressivo da matéria profana por parte do neófito para ingressar no espaço sagrado controlado por uma determinada divindade e, assim, receber poderes especiais que lhe permitissem comandar a multidão de espíritos inferiores que dificultava a ascensão da alma. A prática da magia e da adivinhação, para os taumaturgos, representaria, assim, uma condição *sine qua non* para que pudessem adentrar no domínio do sagrado, uma vez que, como sugere Malinowsky (1984:86), a reprodução dos feitos imemoriais dos deuses, os detentores originários dos saberes esotéricos, é uma forma de atualização mítica, abrindo um canal direto de interação entre os homens e as divindades.

Filósofos neoplatônicos, monges cristãos, eremitas pagãos e magos, todos aspiravam à sacralidade, mediante o contato íntimo com o divino, que transmutava a sua alma, tornando-a mais pura e digna de habitar as esferas celestiais. Uma vez cumprido o rito de iniciação, o taumaturgo estava apto agora a prestar auxílio aos seus contemporâneos. Num mundo irremediavelmente marcado pelo dualismo, os homens divinos eram os únicos capazes de defender a sociedade contra a legião de espíritos inferiores, os demônios da tradição babilônica e judaico-cristã, devido à sua proximidade com os deuses ou os anjos (Brown, 1972:57). Os taumaturgos empreendiam assim uma luta contínua contra os inimigos espirituais da espécie humana, responsáveis por toda sorte de infortúnios, mediante a proteção que recebiam das entidades que cultuavam, as quais poderiam ser deuses (Hécate, Hermes, Adonai), anjos ou mesmo exímios mágicos do passado, como Moisés, Simão, Salomão ou Jesus. Em virtude dos seus poderes, ofereciam às comunidades ou àqueles que os cercavam mais de

perto a segurança de estarem protegidos dos reveses do quotidiano por alguém que dominava o protocolo de acesso ao mundo divino por possuir uma verdadeira filiação sobrenatural.

Tratando da emergência dos taumaturgos cristãos na Síria e no Egito, Peter Brown (1985:76) afirma o seguinte:

O santo homem é freqüentemente confundido com o “theios anêr”, o “homem divino” do classicismo tardio, simplesmente porque eles dividiam a mesma capacidade de realizar milagres. Esse é um paralelo superficial, pois enquanto que o “theios anêr” continuava a retirar seu poder do sentimento inesgotável de que uma sabedoria oculta havia sido preservada por ele, em sua sociedade e por ela – quer seja a “antiga sabedoria”, o “palaios logos” dos neoplatônicos, a tradição dos templos egípcios herdada pelo astrólogo ou a Torá dos rabinos – o santo homem tirava seus poderes de um lugar exterior à raça humana: indo viver no deserto, se identificando estreitamente com um reino animal que representava, na imaginação dos contemporâneos, a oposição de toda a sociedade humana.

A distinção que propõe Peter Brown entre “homens santos” cristãos e “homens divinos” pagãos parece confundir mais do que explicar as nuances do acontecimento histórico em questão. Em primeiro lugar, o fato de ambos serem capazes de produzir milagres não é de modo algum um *paralelo superficial* entre eles, como pretende o autor. Em absoluto, a reputação de tais indivíduos se assentará, em larga medida, justamente sobre os prodígios que executavam, como revela uma rápida consulta à Vida de São Martinho de Tours escrita por Sulpício Severo. Nela, a trajetória triunfante de Martinho, de ex-soldado do exército de Constâncio até a eleição para o episcopado, é marcada por uma capacidade crescente do protagonista em operar prodígios, o que nos deixa com a forte impressão de que o fim último da narrativa de Sulpício Severo era exaltar a figura do monge e bispo por intermédio dos seus extraordinários poderes, uma vez que o santo deveria ser antes de tudo um *produtor de maravilhas*, capacidade que o qualificava como imitador (*aemulus*) de Cristo (Sulp. Sev. *Dial.* III, 10.5). Tratando da expansão do cristianismo no Baixo Império, Sozomeno (III, 17, 1) declara explicitamente que as populações se convertiam à nova

fé devido “ao zelo, à virtude e aos milagres dos sacerdotes e dos ascetas da Ecclesia”. Muito mais que officiar as cerimônias litúrgicas, os sacerdotes do culto cristão atualizavam constantemente os atos de Jesus mediante o uso do Seu nome para realizar ações sobrenaturais semelhantes àquelas por Ele executadas, mantendo viva, assim, no seio da sociedade romana, a tradição que fazia de Jesus o Filho de Deus pela onipotência que possuía sobre os demônios. Em segundo lugar, o homem santo não era de modo algum um ignorante em termos teológicos, ou seja, alguém que desconhecesse o texto das Escrituras, o qual, pelo que sabemos, sempre foi tido como resultado de uma revelação<sup>18</sup>. Os períodos de iniciação monástica ou de formação episcopal exigiam familiaridade com a Bíblia e profunda meditação sobre ela, o que implicava viver a Palavra com uma intensidade muito maior do que a maior parte dos fiéis<sup>19</sup>. É bem verdade que algumas vezes a elevação da alma poderia se dar sem uma instrução prévia nos textos sagrados, mas essa alternativa não era exclusiva dos santos cristãos, como veremos mais adiante, ao tratarmos de Sosípatra, filósofa neoplatônica atuante em Pérgamo, em meados do século IV.

Na verdade, a análise de Peter Brown se ressentia de um problema bastante comum em se tratando da história do cristianismo, isto é, a tendência a se considerar a religião cristã como absolutamente distinta das demais religiões que proliferaram no Império Romano. É óbvio que o cristianismo apresentava as suas particularidades, assim como o maniqueísmo e o mitraísmo, por exemplo, e apontar os pontos de divergência entre eles é um método histórico mais que recomendado, o que não significa, em contrapartida, perder de vista o fato de que dificilmente um fenômeno cultural qualquer é refratário ao sincretismo. Filósofos, monges, bispos, sacerdotes pagãos e os próprios imperadores, todos no Baixo Império retiram seu prestígio da suposição comum de que encarnam sobre a terra a centelha de uma realidade divina que se situa nos espaços distantes, sendo, portanto, hierofanias humanas às quais se pode recorrer em caso de necessidade, pois, se assim não fosse, os cristãos não teriam se preocupado em desqualificar os seus oponentes pagãos, como Apolônio de Tiana e Máximo de Éfeso, criticados por Eusébio de Cesaréia (cf. Luck, 1986:36) e Teodoreto de Ciro (*Hist. Eccl.* III, 28), respectivamente. Quando interpretamos a ação dos homens divinos a partir dessa ótica, torna-



se difícil não reconhecer semelhanças entre eles, semelhanças essas apagadas pela dicotomia “homem divino” x “homem santo” formulada por Peter Brown. Talvez seja mais conveniente presumir que todos eram taumaturgos e, por extensão, agentes de poder, embora os monges e bispos, em virtude dos seus propósitos claramente proselitistas e de se encontrarem inseridos numa instituição organizada o suficiente para lhes dar apoio, conferindo às suas ações a chancela imperial e dotando-as de uma abrangência universal, tenham sido muito mais eficientes em se afirmarem como os verdadeiros manipuladores do sagrado, o que nos remete à análise dos mecanismos de poder que sustentaram a vitória dos santos cristãos, os únicos taumaturgos dignos de receberem um culto e de terem assim a sua memória preservada no seio de uma Igreja triunfante, ao passo que os outros serão lançados no opróbrio, sendo conhecidos apenas por um círculo restrito de pessoas. De qualquer modo, quando temos conhecimento de que, em pleno período medieval, Apolônio de Tiana era evocado em amuletos que circulavam dentro do Império Bizantino, devemos nos tornar mais cautelosos sobre a suposta exclusividade que os santos cristãos diziam possuir na sua relação com o sagrado (Montero Herrero, 1997:71).

## MISTAGOGOS

UMA PARTE SUBSTANCIAL DAS NOSSAS INFORMAÇÕES sobre a magia no Império Romano provém dos Papiros Mágicos Gregos, uma coletânea de fórmulas e encantamentos que recolhe tradições seculares da magia egípcia conjugada com elementos greco-judaicos e cujos exemplares mais antigos remontam ao século I a.C. Embora seja praticamente impossível afirmar com segurança o perfil sociocultural dos responsáveis pela compilação e pelos seus usuários, somos induzidos a supor que fossem pessoas portadoras de um grau satisfatório de instrução, como sugere Nock (1972:181), ao analisar os hinos escritos em versos hexâmetros que fazem parte de alguns feitiços, os quais apresentam um estilo literário refinado. A esse respeito, as conclusões de Luck (1986:17) são esclarecedoras, pois, para ele, embora coexistam nos papiros diferentes níveis de habilidade literária, o grego usado por seus compiladores não era tecnicamente incorreto, mas apenas

coloquial, pertencendo ao universo da linguagem falada e não da poesia ou da prosa, o que de qualquer modo elimina a possibilidade de que tenham sido manipulados por indivíduos sem instrução (Clerc, 1995:18). Os papiros, assim, teriam sido elaborados numa linguagem muito mais próxima do cotidiano, ficando as qualidades literárias do gênero em segundo lugar, diante dos seus objetivos pragmáticos, ou seja, a transmissão de ritos e preces de um caráter absolutamente esotérico, o que encontra respaldo na utilização recorrente, no texto, das *voces magicae*, expressões originárias do Oriente Próximo e o mais das vezes ininteligíveis, que exprimiam os verdadeiros epítetos aos quais os deuses atendiam e que funcionavam como senhas espirituais para eles, credenciando o mágico a invocá-los (Graf, 1991:191-2).

Do repertório de papiros greco-egípcios que chegaram até nós, a maior parte é composta por exemplares pertencentes ao Baixo Império, o que parece constituir um indício significativo de que algo estava mudando com relação à prática da magia naquele momento, a despeito do ceticismo demonstrado por Clerc (1995:19), para quem muitos deles constituíam reproduções de obras mais antigas ou exemplares excepcionais que escaparam a perseguições sistemáticas. Em oposição à tese de Clerc, poderíamos argumentar que as conjecturas, possivelmente verdadeiras, em torno da existência de livros mágicos remontando a períodos anteriores não desfazem a evidência de que a maior parte dos textos disponíveis remonta aos séculos III e IV, o que não pode ser tido como algo meramente fortuito. Quanto a isso, é digno de nota o fato de que a primeira informação terminantemente contrária à posse de livros mágicos que possuímos provém das obras de Paulo (Sentenças 5, 21, 24 e 5, 23, 18), oriundas do início do século III. Em segundo lugar, se as destruições periódicas fossem tão decisivas assim para a erradicação dos papiros, não teria sobrevivido nenhuma cópia do século IV, momento em que verificamos um acirramento das perseguições aos adivinhos e feiticeiros por parte dos poderes públicos e da cruzada doutrinária movida pela Igreja em ascensão.

A afirmação de que a prática da magia e da adivinhação se tornou mais recorrente no Baixo Império não poderia ser mais arbitrária, se nos recordamos das origens milenares de tais conhecimentos e da infinidade de tradições mágicas presentes nos sistemas religiosos da Antiguidade<sup>20</sup>. Por outro lado, o que

parece ocorrer ao longo do Império e mais especialmente a partir do século III é uma certa ênfase nos poderes individuais dos magos, na familiaridade que possuem com os deuses e na *gnose* que detêm, o que talvez justifique o maior interesse em se fixarem por escrito os procedimentos mágicos revelados pelos próprios deuses, em livros para a consulta de especialistas<sup>21</sup>, os quais muitas vezes possuem amplas coleções desses textos destinados ao uso particular e à iniciação dos postulantes, como propõe Betz (1986:xlíi) a respeito do proprietário dos papiros mágicos reunidos na Coleção Anastasi, muito provavelmente um estudioso de filosofia e magia. Partindo-se dessa perspectiva, os papiros constituiriam textos sagrados tanto quanto os livros herméticos e os Oráculos Caldaicos, razão pela qual fazem alusão constante a deuses como Ísis, Thot, Hermes e Hécate, inventores ou reveladores das artes mágicas<sup>22</sup>. Que o conhecimento contido nos papiros seja de caráter esotérico e patrimônio de um seletto grupo de pessoas parece-nos uma afirmação perfeitamente justificável, como se depreende da introdução do PGM XII.401-407 (Betz, 1986), um breve glossário de elementos utilizados nos rituais de magia datado do século IV:

**Interpretações** que os escribas dos templos empregavam, provenientes dos escritos sagrados, com a sua tradução. Devido à curiosidade das massas eles [i. é, os escribas] inscreveram os nomes das ervas e outras coisas que eles empregavam sobre as estátuas dos deuses, de modo que elas [i. é, as massas], visto que não possuem cuidado, não possam praticar a magia, [sendo impedidas] pelas conseqüências da sua falta de compreensão. Mas nós recolhemos as explicações [desses nomes] de algumas cópias [dos escritos sagrados], todas elas secretas (Trad. de H. D. Betz e John Scarborough).

O exame da passagem acima nos remete, por outro lado, a um problema da maior importância: o de se definir a posição social dos usuários do conhecimento contido nos papiros. Segundo Betz (1986:xlvi), os taumaturgos greco-egípcios podem tanto ser sacerdotes vinculados à religião dos templos, com os seus mistérios, quanto demiurgos itinerantes que se deslocam de localidade em localidade prestando os seus favores aos necessitados. De acordo com a introdução do PGM XII (401-7) transcrita acima, o inventário dos elementos mágicos foi realizado por um

ou mais indivíduos, os quais se gabavam por colocar à disposição de seus companheiros um saber recolhido dos textos sagrados pelos escribas dos templos, o que pode ser um indício de que os magos dos papiros possuíam alguma autoridade sacerdotal, hipótese que encontra respaldo no fato de que, em diversas ocasiões ao longo dos textos, o ato mágico é definido como uma *telete* (consagração) e o seu oficiante como um mistagogo detentor de um *mysterion* (Betz, 1991:249), o que, sem dúvida, aproxima os ritos contidos nos papiros dos cultos de mistério greco-orientais.

Para autores como Burkert (1991:79) e Turcan (1992:271), as referências aos cultos de mistério presentes nos papiros não nos permitem estabelecer liturgias para tais cultos, uma vez que a imortalidade concedida ao iniciado pela união com a divindade não procede de uma graça providencial confirmada por uma cerimônia na qual intervém um corpo sacerdotal, mas de uma técnica manipulada individualmente e de modo um tanto ou quanto clandestino, muito embora a magia fosse um dos componentes tradicionais dos cultos de mistério. À semelhança de Burkert, Betz (1991:253-4) considera que a utilização frequente de termos próprios dos cultos de mistério nos papiros espelha o impacto profundo da religiosidade grega sobre o universo religioso egípcio, a partir do período helenístico, o que, sem dúvida, fez com que a magia egípcia fosse transformada e enriquecida. Segundo o autor, no entanto, a apropriação da terminologia dos cultos de mistério pelos magos egípcios não significou a sua integração em um sistema religioso, pois

[...] a introdução dos mistérios na tradição mágica e a sua conversão em magia destruíram a coerência e a integridade que os cultos individuais de mistério possuíam. [...] De modo similar, os mistérios de Mitra não eram para qualquer um. Eles exigiam um árduo esforço, treinamento rigoroso e sérios julgamentos e exames antes que alguém pudesse se mover dos graus inferiores para os superiores da hierarquia mitraica. [...] O que caracterizava os magos dos papiros mágicos gregos era que eles careciam descaradamente de uma compreensão total ou apreciação da integridade dos cultos de cujos materiais eles se apropriavam. É por isso que eles estavam certos ao denominarem “mágicos” a si mesmos e “magia” a sua arte. Eles careciam do que nós poderíamos chamar de “religião”. Eles próprios, sem dúvida, acreditavam possuir uma “religião que funcionava”, mas o que eles de fato produziam era magia.

As opiniões de Burkert, Turcan e Betz se ressentem, mais uma vez, da incompatibilidade frazeriana entre magia e religião, cuja inconsistência assinalamos já em mais de uma oportunidade. A suposição segundo a qual os magos dos papiros não celebravam liturgias religiosas, por agirem de modo solitário, por não seguirem uma disciplina e uma hierarquia no exercício da sua atividade e por não compreenderem o sentido dos elementos culturais que utilizavam, deriva muito mais da resistência dos pesquisadores a admitir que os magos dos papiros poderiam muito bem ser os iniciados de um culto sincrético e não meros prestidigitadores em busca da autoridade conferida pelo título de mistagogo para tornar seus truques mais respeitáveis, do que propriamente das evidências empíricas disponíveis. De fato, numa das seções do PGM III. 494-611 (Betz, 1986), datado do século IV, deparamo-nos com um indivíduo que busca a comunhão com o deus Hélios da seguinte forma:

[Encanto para estabelecer uma relação com] Hélios. Um procedimento para cada [rito], para [todas as coisas]./ Para qualquer coisa que deseje, invoque desse modo: “[Venha], venha a mim dos quatro ventos do mundo, atravessador do ar, grande deus. Ouça-me em cada ritual que [eu execute], e conceda-me inteiramente todos os [pedidos] da minha prece, porque eu conheço teus sinais, / [símbolos e] formas, quem você é em cada hora e o que teu nome é. [...] Venha a mim com um rosto feliz para uma cama de tua escolha, dando a mim, NN, sustento, saúde, segurança, a bênção das crianças, conhecimento, uma pronta audição, benevolência, julgamento legítimo, honra, memória, graça, perfeição, beleza para / todos os que me vejam; [...] Eu imploro, mestre, aceita minha súplica, a oferenda para ti que ordenaste. De modo que tu possas agora me iluminar com conhecimento de coisas amadas por ti / mesmo após a agradável restauração do meu corpo material, eu rogo, senhor, aceita o meu pedido, a súplica, [o] encanto preliminar, a oferenda do meu eloquente espírito. [...] Nós damos graças a ti com cada alma e coração estendidos para [ti], inexprimível nome honrado com [a] denominação de deus e abençoado com a [denominação de pai], pois para cada um e para tudo tu demonstrastes paternal / boa vontade, afeição, amizade e o mais doce poder, concedendo-nos intelecto, [linguagem,] e conhecimento; intelecto de modo que possamos compreender a ti, linguagem [de modo que] possamos invocar a ti, conhecimento de modo que possamos conhecer a ti. Nós nos alegramos porque tu te mostraste tu mesmo a nós; nós nos alegramos porque enquanto nós

estamos / [ainda] em nossos corpos tu nos divinizas pelo conhecimento de quem tu és. O agradecimento dos homens para ti é único: vir conhecer-te, ó útero de todo conhecimento. [...] Após inclinarmo-nos então diante da tua bondade, nós não pedimos [nenhum favor exceto esse]: desejo que possamos ser mantidos em conhecimento de ti; e uma proteção: que [nós] não morramos de uma [vida] tal como essa...” (Trad. por W. C. Grese e E. N. O’Neil).

O encanto aqui transcrito contém uma invocação a Hélió para que se torne o protetor espiritual do devoto, o qual se julga digno de receber uma atenção especial da divindade pelo fato de conhecer todos os seus sinais e símbolos. O pedido revela o seu desejo em operar uma ruptura significativa diante do seu estado atual, passando a gozar de atributos que o identifiquem pessoalmente como alvo da benevolência divina (saúde, honra, boa memória, perfeição, beleza e outras), de acordo com uma ética a ser seguida pelos bem-aventurados para a elevação de suas almas. Unido a Hélió, o devoto passa a compartilhar da verdadeira gnose, do conhecimento de tudo o que é divino, uma vez que as suas faculdades racionais (pensamento e linguagem) lhe foram concedidas para tal fim. Ao alcançar a fonte do conhecimento, o iniciado passa por um processo de divinização, de assimilação ao seu sagrado benfeitor, o que lhe garante proteção para toda a vida, cumprindo-se assim a união mística com o deus que lhe dá acesso direto ao mundo divino e lhe abre uma série de possibilidades no âmbito do sobrenatural, razão pela qual um rito dessa natureza é definido por Merkelbach (1994:80) como um rito de passagem, que possibilita ao iniciado inaugurar uma nova existência. De modo semelhante, a prática da astrologia preconizada por Fírmico Materno na década de 330 se constitui numa verdadeira *gnose mistérica* (cf. Turcan, 1992: 269), revestindo-se de um forte conteúdo místico e exigindo uma conduta irrepreensível dos seus praticantes, como pré-requisito para o contato com um conhecimento transcendente e superior. Tratando dos deveres exigidos de um astrólogo, declara Materno aos que aspiram dedicar-se ao estudo da disciplina (*Math.* II, XXX, 1-15):

Que tu te formes à imagem e semelhança da divindade, de modo que faças sempre abertamente o anúncio da tua virtude. É preciso, de fato, que aquele que, a cada dia, fala dos deuses e com os deuses, forme e instrua o seu espírito para chegar a cada

instante a se parecer com a divindade. [...] Seja pudico, íntegro, sóbrio, satisfeito com um estilo modesto de vida e com recursos modestos, com receio de que um vil desejo pela riqueza não venha difamar a glória de tua ciência divina. [...] Não confie jamais os arcanos de nossa religião a um espírito de desejos caprichosos: de fato, não é necessário que homens de espírito corrompido sejam iniciados nas cerimônias divinas. A instrução dessa venerável ciência não poderá jamais se fixar em um espírito já ocupado e maculado por um desejo perverso [...] Seja, portanto, puro e casto.<sup>23</sup>

Conhecer o deus não significava, no entanto, apenas a garantia da felicidade plena no mundo terrestre e a certeza de permanecer unido a ele no além. Quem quer que possuíisse intimidade com o mundo divino podia aspirar ainda, com toda justeza, a um *poder* praticamente ilimitado. Nesse sentido, o ritual de encantamento de um anel, contido no PGM XII. 270-350 (Betz, 1986), é paradigmático:

**Um anel. Um pequeno anel para sucesso, favor e vitória.** Ele torna homens famosos, grandes, admirados e ricos como podem ser, ou ele torna possível a amizade com tais homens. O anel é sempre seu [para usar] de modo justo e bem sucedido para todos os propósitos. Ele contém um nome insuperável. Hélio deve ser entalhado em uma pedra heliotrópica como se segue: uma grossa serpente na forma de uma espiral deve ser [mostrada] tendo a sua cauda em sua / boca. Dentro [do círculo formado pela] serpente coloque um escaravelho sagrado [besouro cercado por] raios. No lado de trás da pedra você deve inscrever o nome em hieróglifos, como os profetas o pronunciam. Então, tendo consagrado [o anel], use-o enquanto estiver puro. O mundo não possui nada maior que isso. Pois quando o tiver em seu poder, você sempre obterá qualquer coisa que pedir a alguém. Além disso, ele acalma a ira de senhores e reis. Usando-o, qualquer coisa que diga a qualquer um, você será acreditado e você será agradável a qualquer um. Qualquer um pode abrir portas e partir correntes e rochas se ele / as toca com a pedra, isto é, a gema, e pronuncia o nome escrito abaixo. Ele também funciona para possesores. Apenas o dê [para alguém] usar e o demônio fugirá imediatamente. Assim, ao alvorecer fique de pé na direção do sol segurando a bem planejada, benéfica, divina, sagrada, útil, moderada, misericordiosa pedra que provê as suas necessidades, a beleza e conveniente, [diga]: “Grande deus que excede / todo poder, eu o invoco IAO, SABAOOTH, ADONAI, EILOEIN... ABRAAN, ISAK,

IAKKOBI (“voces magicae”). Eu o invoquei, grande deus, e através de ti em todas as coisas, que tu possas conceder força divina e suprema a essa imagem e possa torná-la eficaz e poderosa contra todos os [oponentes] e que seja capaz de chamar de volta as almas, mover espíritos, sujeitar oponentes legais, fortalecer amizades, produzir [toda espécie de] vantagens, propiciar / sonhos, dar profecias, provocar paixões psicológicas e sofrimentos corporais e doença incapacitante e aperfeiçoar todos os filtros eróticos. Por favor, senhor, realize uma consagração completa.” Quando você executar esse rito, diga [o encantamento] três vezes cada dia na terceira, sexta e nona hora, e isso por quatorze dias, começando quando a lua entra em sua terceira fase. E tente ter a deusa [i.é, a lua] ou [ascendendo] no [signo zodiacal de] Touro, Virgem, Escorpião, Aquário ou Peixes. Também quando você estiver realizando a consagração, toda vez / que recitar [o encantamento] derrame como libação os [líquidos] especificados acima e todos os tipos de perfume exceto incenso. E quando você tiver terminado a consagração propriamente, tenha um galo vivo com uma dupla crista – branco ou amarelo; se mantenha distante do negro – e após a consagração abra o galo e introduza a [pedra com a] imagem bem dentro das suas tripas, tomando cuidado para que as entranhas do animal não sejam rompidas. Deixe [isso aí] por um dia, / então na nona hora da noite retire-o e coloque-o em um lugar sagrado e o use como lhe [parecer] melhor. Sempre que você desejar comandar o deus, dê [seu] comando, dizendo o grande [nome] OUPHOR e ele irá executar. Você tem [agora] a consagração [para assegurar] a ação suprema e divina. Esse OUPHOR é o [deus] o qual Urbicus usou, o santo, verdadeiro OUPHOR. Aqui é verdadeiramente escrito, com toda brevidade, [o rito] pelo qual todos modelaram imagens e gravuras / e pedras esculpidas se tornam vivas. Pois esse é o verdadeiro [rito], e os outros semelhantes que circulam amplamente, são falsificados e feitos de vã verborragia. Assim, mantenha-o em um lugar secreto como grande mistério. Oculte-o, oculte-o! [...] Oculte o verdadeiro [encantamento para controlar?] OUPHOR, / o qual contém a verdade em resumo. Segue a invocação a OUPHOR (Trad. por Morton Smith).

O encanto acima, cuja cópia remonta ao século IV, visa à produção de um talismã sob a forma de um anel, que se constituirá como um instrumento primordial para que o mágico possa realizar os seus prodígios<sup>24</sup>. A divindade aqui invocada é Hélios, personificação helênica do sol e da luz, cujo nome deve ser gravado em uma calcedônia verde, sua pedra favorita, junto com



a representação da serpente Ouroboros, símbolo da eternidade (Vázquez Hoys & Munõz Martín, 1997:424), e do escaravelho, inseto que segundo os egípcios representava o deus Kepera, responsável por rolar o sol no fimamento (Budge, 1986:37-8). Hélios aparece como um ser todo-poderoso associado ao deus hebreu aqui designado como Iao, Sabaó, Adonai e Elohim e personagens do Antigo Testamento às quais se atribui *status* de divindade, segundo os padrões do sincretismo religioso vigentes no Egito imperial, pois é devido ao fato de conhecer os diversos epítetos de Hélios que o oficiante pode invocá-lo na cerimônia. A consagração do anel divide-se em duas partes: a primeira, que dura ao todo duas semanas e que deve ser iniciada de acordo com as fases da lua, exige que se pronuncie uma fórmula composta de *voces magicae* três vezes ao dia, acompanhada da oferta de líquidos (provavelmente vinho, leite e mel) e perfumes. A segunda parte é breve, apenas um dia, e inclui o sacrifício de um galo, ave solar que a cada manhã anuncia a alvorada (Vázquez Hoys & Munõz Martín, 1997: 189). O objeto assim consagrado é um instrumento mágico poderosíssimo, a ser guardado em um lugar especial durante o tempo em que não estiver em uso. O anel, portanto, não é um mero adorno do mágico, mas um paramento sagrado que integra um determinado ritual para produzir uma ação específica, donde as recomendações para que seja guardado com extremo cuidado, a fim de evitar que caia em mãos de indivíduos sem competência para manipulá-lo.

Por intermédio do anel, que coloca o seu portador em estreita comunhão com o deus Ouphor, pela intercessão de Hélios, o mágico é capaz então de realizar os seus prodígios mais comuns. O anel lhe confere habilidades mágicas de todo tipo, podendo ser usado para interferir sobre a vontade das pessoas, inclusive das mais influentes, como os próprios soberanos; evocar as almas dos mortos em rituais de necromancia; exorcizar os demônios; produzir sonhos oraculares e profecias; provocar sofrimentos corporais; romper correntes e rochas e para animar objetos e estátuas divinas, em geral com finalidade divinatória (a chamada *telestika*), procedimento clássico entre os teurgos do Baixo Império (Boyance, 1955:191). Temos aqui um excelente inventário dos poderes colocados à disposição do mago, o qual possui condições de agir sobre os planos psicológico, espiritual e natural do modo que lhe aprouver e de se apoderar de todos os segredos mediante clarividência. Dispensador de curas e de castigos, o mago

é capaz de exercer um fascínio insuspeito sobre os seus contemporâneos. Por outro lado, sua ação não se limita apenas ao âmbito individual, como parece se dar com o papiro transcrito acima, pois o mágico do PGM XXXVI. 275-82 (Betz, 1986), igualmente do século IV, clama pela capacidade de comandar as próprias multidões, como se segue:

Um grande encanto para obter o favor das pessoas em sua presença e das multidões (mas ele também funciona sobre aqueles afligidos pelos demônios): / Ofereça um sacrifício, inscreva os seguintes caracteres sobre um tablete de prata e ponha incenso sobre eles. Use isso como um amuleto. Ele livremente prestará serviço: “EREKISIPPHTHEARARCHARAEPHTHISIKERE” (Traduzido por Hubert Martin, Jr.)

Em nosso entender, não existe nenhum impedimento, nem de ordem empírica nem de ordem conceitual, para que os magos dos papiros mágicos integrem os cultos de mistério, seja na condição de mistagogos, seja de auxiliares mesmo, porque, como já assinalava Mauss (1974:51), a devoção a Hécate, padroeira das artes mágicas, constituía um autêntico culto, que unificava todos os que recorriam à prática da magia pagã no Império Romano. Hécate era a principal deusa invocada tanto nos rituais de purificação dos filósofos neoplatônicos quanto nas cerimônias descritas nos papiros, encontrando-se seu nome inscrito com frequência sobre as pequenas lâminas de chumbo depositadas nas sepulturas (*tabbellae defixionum*) e sobre os amuletos gnósticos (Annequin, 1973:83)<sup>25</sup>. Um argumento suplementar em favor do que afirmamos advém do fato de que, no século IV, o hierofante de Elêusis, responsável pela celebração dos mistérios em honra a Deméter e Coré, era tido como detentor de conhecimentos mágicos superiores aos dos filósofos neoplatônicos (Eun. *Vit. Soph.* p. 437), concedendo respostas a todos os que o procurassem, como fez Proerésio, um rétor cristão, para saber se a medida baixada por Juliano isentando os pagãos do pagamento de impostos seria duradoura (*Vit. Soph.* p. 513). Sob o reinado de Valentiniano, o hierofante Nestório, iluminado por uma visão divina, salva Atenas de um terremoto realizando ritos secretos em honra de Aquiles, junto à estátua de Atená, no Pártenon (Zóz. IV, 18, 2-4).

## FILÓSOFOS

DURANTE A SEGUNDA METADE DO SÉCULO II, vemos constituir-se no Império Romano uma ampla corrente, cujos fundamentos podem ser encontrados nos *Oráculos Caldaicos*, um conjunto de revelações sobre a natureza do cosmos, da alma humana e dos seres divinos que habitam as regiões celestes, atribuídas a Juliano, o Teurgo, o qual viveu sob Marco Aurélio (161-180). Juliano, o Teurgo, era filho de Juliano, o Caldeu, o qual se radicou em Roma, proveniente da Babilônia, logo depois das campanhas de Trajano no Oriente. Juliano, o Caldeu, era versado em magia e adivinhação, tendo contribuído para difundir no Ocidente o culto do Fogo Primordial, a essência do mundo inteligível, adotado no seu país de origem (Bidez, 1965:75). Juliano, o Teurgo, seguindo os passos de seu pai, compõe os *Oráculos Caldaicos*, em que funde ensinamentos de procedência oriental com a filosofia helênica, com especial referência a Pitágoras e Platão. Uma tradição conservada por Pselo atesta que Juliano, o Caldeu, consultava, entre outros espíritos, a alma do próprio Platão, por intermédio de seu filho, convertido em um médium poderoso em virtude da iniciação teúrgica que recebeu do pai (Lewy, 1956:229). Ambos os Julianos, pai e filho, foram reputados como magos exímios, sendo o primeiro, por exemplo, capaz de arrebentar uma rocha mediante um simples comando verbal, segundo Sozomeno (I, 18, 7).

A *gnose* preconizada por Juliano, o Caldeu, e Juliano, o Teurgo, tinha como veículo principal a prática da magia, à qual se atribuía agora a denominação de *teurgia* como uma forma de enfatizar o seu caráter divino. O mago era, assim, um *teurgo*, ou seja, alguém que não apenas refletia sobre a natureza e as propriedades dos deuses, como faziam os teólogos, mas que agia sobre eles para produzir maravilhas (Dodds, 1947:55). A teurgia, no entanto, não constituía um fim em si mesma, sendo antes um meio de elevação da alma humana rumo à perfeição, um instrumento soteriológico eivado de dualismo que gozava de aceitação tanto entre os pagãos quanto entre os cristãos, independente de estes últimos serem ou não adeptos do gnosticismo (Nock, 1956:237). Nesse sentido, é significativa a constatação de que antes do século II a polarização do mundo entre as forças do bem e do mal não se encontra presente na literatura mágica (Annequin, 1973:121).

Valendo-se de símbolos e invocações, o teurgo possuía condições de romper o cerco formado em torno de si pelos maus espíritos que habitavam o mundo sublunar e de iniciar assim o seu regresso ao princípio de onde tudo se origina (Lewy, 1956:237).

Os procedimentos teúrgicos contidos nos *Oráculos Caldaicos* permaneceram durante cerca de um século como instrumentos de uma iniciação de segunda ordem, adequada apenas àqueles que se dedicavam à prática da magia e dos mistérios sem uma sólida formação intelectual (Bidez, 1919:36), até que, na segunda metade do século III, o neoplatonismo rompeu definitivamente o distanciamento teórico existente entre magia e filosofia, ao absorver em seu seio toda a tradição mística conservada pelos *Oráculos Caldaicos*. É bem verdade que Plotino, o fundador da escola, por volta de 250, além de não ter travado contato com os *Oráculos*, rejeitava categoricamente a pretensão da teurgia em se constituir numa fonte legítima de conhecimento (Romano, 1998:95). Já seu sucessor, Porfírio, adotará uma posição oscilante. Em *A filosofia dos oráculos*, obra escrita antes de se filiar à escola plotiniana, Porfírio apresentava uma inclinação evidente para a magia e a adivinhação, atitude que se altera na *Carta a Anebo*, na qual, sob inspiração de Plotino, o autor rompe frontalmente com as possibilidades gnosiológicas dos saberes esotéricos. Mais tarde, após a morte do mestre, Porfírio inicia a leitura dos *Oráculos Caldaicos*, o que o conduz a reservar à teurgia uma função particular dentro do conjunto da doutrina, ou seja, a de purificar a alma espiritual, a qual distingue da alma intelectual, conforme nos informa Des Places (1989:23-4), na sua tradução crítica dos *Oráculos*. Com Jâmblico, no entanto, os *Oráculos Caldaicos* passam a primeiro plano, tornando-se uma fonte de ensinamentos dos quais o filósofo deve se ocupar na sua busca do verdadeiro conhecimento, ao mesmo tempo que os ritos mágicos egípcios e caldeus passam a constituir uma disciplina da sua escola (Shaw, 1985:01). Jâmblico, desse modo, não apenas funde a filosofia com a magia, mas atribui à segunda uma preeminência inédita até então nos círculos intelectuais, pois considera que a união do teurgo com a divindade é uma operação que se cumpre sem a intervenção das faculdades racionais, mas por uma experiência eminentemente religiosa, como se segue:

Não é o ato de pensar que une os teurgos aos deuses, pois então o que impediria aqueles que filosofam teoricamente de chegar à união teúrgica com os deuses? Mas a verdade é toda outra: é o cumprimento religioso das ações inefáveis cujos efeitos ultrapassam todo intelecto, assim como o poder dos símbolos inefáveis, compreensíveis somente aos deuses, que operam a união teúrgica. [...] O que desperta propriamente o querer divino são os signos divinos eles mesmos; e assim o divino é determinado pelo divino e não recebe de nenhum dos seres inferiores um princípio qualquer de sua ação própria (*De Myst.* II, 11).

Assim, para Jâmblico, não são o raciocínio e a contemplação que possibilitam a união com o Uno, mas uma *praxis* que se organiza a partir de símbolos mágicos revelados pelos próprios deuses. A teurgia, sendo, portanto, um conhecimento puramente divino, é o único capaz de proporcionar a elevação da alma pelo simples ato da manipulação de sinais e palavras, sem a interferência da reflexão sobre essa prática. Os teurgos, de um modo geral, cumpriam a sua união com os deuses, mediante dois procedimentos básicos: a) a manipulação de *symbola* (animais, plantas, pedras, talismãs, letras sagradas), entre os quais os mais importantes eram as estátuas animadas com propósitos divinatórios, e b) a utilização de um médium em transe (Dodds, 1947:62). Com Jâmblico, afirma-se definitivamente a antiga equivalência entre *philosophus* e *magus* que se vinha esboçando desde o século II (MacMullen, 1992:110), de modo que não apenas ele, mas igualmente os seus sucessores, ao longo do século IV, se converterão em homens divinos, portadores de um saber que os torna isentos de todo o mal e os aproxima dos deuses. A suposição de que a teurgia colocava à disposição do filósofo um poder espiritual de origem divina é enunciada por Jâmblico (*De Myst.* III, 31), na seguinte passagem, em que trata da distinção entre os teurgos e os mágicos ordinários:

Aqueles que são verdadeiramente deuses são os únicos dispensadores dos bens; eles somente se relacionam com os homens de bem; eles freqüentam aqueles que se purificaram pela ciência hierática e arrancam deles toda malícia e toda paixão. Quando eles brilham, o mal e o demoníaco desaparecem, cedendo lugar àqueles que lhes são superiores, como a sombra cede lugar à luz; eles não podem perturbar

os teurgos em nenhuma circunstância; é porque estes obtêm toda forma de virtude, seus costumes se tornam excelentes e ordenados [...] Os teurgos expulsam e destroem definitivamente todo mal espírito, extirpam toda malícia e toda paixão; graças a eles, o bem vem habitar de maneira pura aqueles que são puros; eles são cumulados do alto com o fogo da verdade.

Com Jâmblico, o filósofo pagão é de fato um homem divino, um ser dotado de um conhecimento suprassensível e capaz de operar maravilhas. O centro de atuação desses filósofos será o Mediterrâneo oriental, em particular, as cidades de Apaméia, Pérgamo, Éfeso, Sárdis, Atenas, Alexandria e Afrodísia, nas quais os encontraremos cercados de discípulos ávidos por se iniciarem nos mistérios da teurgia, como o próprio imperador Juliano. Por essa época, o Estado não subsidia mais cadeiras de filosofia, disciplina que passa a ocupar uma posição secundária, se comparada à retórica (Fowden, 1982:52). Com o avanço do cristianismo, os neoplatônicos se envolverão numa reação frontal a ele, produzindo-se uma disputa crescente entre monges, bispos e filósofos, nas cidades do Oriente (Brown, 1993:886), o que contribuirá ainda mais para a perda de prestígio da filosofia diante do governo imperial, com exceção do reinado de Juliano, evidentemente. Os neoplatônicos, por sua vez, não realizavam suas façanhas em público, a exemplo dos cristãos, mas, sim, diante do pequeno círculo que frequentava as suas lições, uma vez que o propósito da teurgia, tal como por eles praticada, não era absolutamente angariar adeptos em massa para o culto de um deus todo-poderoso, mas sim finalizar a iniciação do filósofo, que, ao fazer-se teurgo, alcançava definitivamente o Uno inefável. A teurgia, além de ser considerada como um *mistério* pelos neoplatônicos, só era praticada pelos mais elevados entre eles, sendo elucidativo o fato de que Eunápio, embora tendo sido instruído por Crisânio durante mais de vinte anos, não era ainda digno de aprendê-la, na ocasião em que escrevia a sua obra (*Vit. Soph.* p. 379). A resistência dos neoplatônicos a produzir milagres com intenções proselitistas não impediu, no entanto, que alcançassem distinção e prestígio no âmbito das suas cidades, devido, por um lado, aos seus próprios discípulos, os quais se encarregavam de tornar públicos os dons especiais dos seus mestres, como uma forma de conferir autoridade àquilo que lhes

fora ensinado e, por outro, ao estilo de vida sóbrio e reservado adotado pelos filósofos, o que reforçava os códigos da sua filiação sobrenatural (Fowden, 1982:38-9).

Entre os neoplatônicos do século IV que se notabilizaram como seres divinos, profetas e taumaturgos, merecem sem dúvida uma referência especial Sosípatra, Máximo de Éfeso e Crisânncio, o mestre de Eunápio. De uma próspera família radicada nas proximidades de Éfeso, Sosípatra, aos cinco anos de idade, é entregue aos cuidados de dois peregrinos que, de passagem por sua cidade, se empregam como camponeses nas propriedades de seu pai (*Vit. Soph.* p. 401). De procedência ignorada, tais homens se revelarão mais tarde espíritos versados nas artes dos caldeus, ou seja, na magia e na adivinhação, que se disporão a iniciar a menina nos seus segredos. Para tanto, exigem que seu pai se ausente da região por um período de dez anos, enquanto cumprem a iniciação da menina. No seu retorno, Sosípatra já apresenta notáveis habilidades divinatórias, revelando em detalhes tudo o que se sucedeu com o pai durante o tempo em que permaneceu distante (*Vit. Soph.* p. 405). Ao partirem, os espíritos entregam a Sosípatra a roupa que portou quando da sua iniciação e alguns livros, com a recomendação de conservá-los em segredo. Daí em diante, Sosípatra se torna uma autoridade em literatura e filosofia, sendo capaz de expor os raciocínios mais complexos com graça e espontaneidade. Por ocasião do seu casamento com Eustátio, também ele filósofo, Sosípatra entra em transe e profetiza sobre o futuro de ambos, revelando quantos filhos lhe daria e a morte do esposo dentro de cinco anos (*Vit. Soph.* p. 409). Cumprida a profecia, Sosípatra se estabelece em Pérgamo, passando a ensinar filosofia em sua própria residência. Seu talento como filósofa era tão apreciado que chegou mesmo a dividir as atenções dos alunos com Edésio, o mais renomado dos discípulos de Jâmblico, que ensinava na mesma cidade (*Vit. Soph.* p. 411). Sosípatra prosseguiu com o ensino da filosofia e com os seus transes proféticos até o fim da sua vida, tendo angariado a admiração de muitos dos seus contemporâneos, entre os quais se encontrava Máximo de Éfeso, que a considerava uma deusa (*Vit. Soph.* p. 413).

Máximo, assim como Sosípatra, provinha de uma família abastada, tendo estudado em Pérgamo sob orientação de Edésio. Particularmente dedicado à

teurgia, é chamado a socorrer Sosípatra, vítima de um encantamento amoroso da parte de Filometor, um de seus parentes que frequentava suas aulas. Recorrendo às suas habilidades mágicas, Máximo desfaz o encanto (*Vit. Soph.* p. 413). Segundo o testemunho de Eusébio de Mindos ao futuro imperador Juliano, Máximo, em uma certa ocasião, reuniu diversos estudantes em um templo de Hécate, onde não apenas fez a estátua da deusa sorrir, mas também acendeu magicamente as tochas por ela portadas enquanto se vangloriava por sobrepor-se *ao conjunto das pessoas comuns* (*Vit. Soph.* p. 435). Responsável junto com Crisânio pela iniciação de Juliano nos mistérios mitraicos, Máximo o conduzirá ao subterrâneo do templo, onde o apresentará ao seres sobrenaturais, episódio do qual Gregório de Nazianzo (*Or.* IV, 55) nos fornece uma preciosa descrição:

Ele desceu a um desses lugares proibidos cujo acesso é recusado à multidão e que inspiram o pavor. [...] Ele era acompanhado de um homem digno de todos esses enganos, um homem versado nesse gênero de coisas, ou antes um sofista. É, com efeito, um outro dos procedimentos que utilizam para conhecer o futuro se dirigir a um lugar tenebroso para aí consultar os demônios subterrâneos sobre o que deve acontecer [...] À medida que nosso herói avança, objetos de pavor o assaltam, sempre mais numerosos e assustadores: eram, se diz, ruídos insólitos, odores desagradáveis, espectros flamejantes e eu não sei quais outras bobagens e absurdos.

Após a ascensão de Juliano, em 361, Máximo é convidado a integrar a comitiva imperial em Constantinopla. Sua partida para a corte provoca uma verdadeira comoção em toda a Ásia, mobilizando tanto os notáveis das cidades quanto a população em geral, que, sem dúvida, o reconhecem como um legítimo representante da província com o governo central (*Vit. Soph.* p. 443). Uma vez estabelecido na corte, Máximo passa a gozar de um prestígio excepcional, em virtude dos seus poderes mágicos, tornando-se um influente conselheiro de Juliano e angariando fama e fortuna (*Vit. Soph.* p. 445). Tendo acompanhado o imperador na expedição contra a Pérsia, Máximo foi um dos que o assistiram no seu leito de morte (*Am. Marc.* XXV, III, 23). Joviano, sucessor de Juliano, também o tinha em alta estima. Durante o reinado de Valente, no entanto, Máximo sofre um processo judicial, sob



a alegação de ter-se apropriado ilegalmente de bens alheios, é condenado a pagar uma pesada multa e confinado no cárcere, onde sofre torturas severas (*Vit. Soph.* p. 449). Reabilitado pela intercessão providencial de Clearco, procônsul da Ásia, Máximo volta mais uma vez a ocupar uma posição de destaque dentro do cenário político da época, até se ver envolvido em uma conspiração contra a casa imperial (*Vit. Soph.* p. 455). Máximo profetiza a execução de todos os envolvidos no complô, inclusive ele próprio, e sobre o súbito desaparecimento de Valente, logo depois (*Vit. Soph.* p. 457). Julgado em Antioquia, o filósofo é trasladado a Éfeso, onde é decapitado, em 371, por ordem do procônsul Festo (*Vit. Soph.* p. 459). Após a morte de Valente, em visita ao templo de Nêmesis, Festo tem uma visão de Máximo, que o enforca e o arrasta perante Plutão. Assustado, Festo é aconselhado pelos amigos a retornar ao templo e oferecer uma prece à deusa, a fim de apaziguá-la. Na saída do templo, cai subitamente, perdendo a fala. Transportado para casa, ali expira, recebendo assim um justo castigo pela execução do filósofo, segundo a opinião de Eunápio (*Vit. Soph.* p. 461).

Companheiro de Máximo nas aulas de Edésio e, assim como ele, perito nas artes mágicas, Crisânio provinha de uma família senatorial de Sárdis, tendo o avô, Inocência, escrito importantes obras jurídicas, em grego e em latim (*Vit. Soph.* p. 541). Responsável, ao lado de Máximo, pela iniciação de Juliano nos segredos da teurgia, Crisânio foi igualmente convidado a fazer parte da corte pelo novo imperador, o que recusou, com determinação. De fato, ao consultar os presságios sobre o assunto, Crisânio não obteve uma resposta favorável, resignando-se então a cumprir a vontade dos deuses, ao contrário de Máximo, que, diante da mesma resposta, preferiu a obstinação, na esperança de ver alterado o curso do destino (*Vit. Soph.* p. 441-2). Juliano, pretendendo a revitalização do paganismo, o nomeou sumo pontífice da província da Lídia, cargo que Crisânio desempenhou sem arrogância, por saber que a vitória do cristianismo era um acontecimento inevitável (*Vit. Soph.* p. 547). Com efeito, Crisânio era dotado de uma notável capacidade divinatória. Dizia-se que via os acontecimentos futuros como se vivesse na presença dos deuses. Para Eunápio, o filósofo, assim como Arquitas e Apolônio de Tiana, era um autêntico representante dos discípulos de Pitágoras, todos detentores de uma natureza que os distinguia dos homens comuns (*Vit.*

*Soph.* p. 543). Por ter sabido usar corretamente os conhecimentos que possuía, não desafiando os deuses como Máximo, Crisânio obteve a admiração de todos os que o conheceram. Seus dons proféticos eram tão eficazes que ele se tornou, inclusive, conselheiro particular de Justo, vicário da diocese da Ásia, entre 370 e 380 (*Vit. Soph.* p. 557).

Os filósofos neoplatônicos do Baixo Império constituem um importante exemplo de como os homens divinos pagãos se apresentavam no contexto da sociedade romana da época. Originários em geral de famílias abastadas da Ásia Menor, tais homens possuíam uma sólida formação filosófica, a qual nesse momento não se limitava apenas ao estudo dos clássicos, mas incluía também o domínio da magia e da adivinhação, muito embora, conforme mencionamos acima, a assimilação entre *philosophus* e *magus* remonte ao século II, ocasião em que os filósofos passam a ser considerados detentores de poderes especialíssimos (Cox, 1983:43). Nesse primeiro momento, entretanto, o que observamos é a transposição para o conjunto dos filósofos, independente da sua escola, de uma peculiaridade manifestada apenas pelos neopitagóricos, o que ocorre por interferência do senso comum. Somente em finais do século III, a prática da magia, tal como prescrita nos *Oráculos Caldaicos*, é aceita pela maioria dos filósofos, não apenas como uma via legítima de acesso ao mundo do inefável e do ininteligível, mas como a mais importante delas. O resultado dessa fusão entre filosofia e magia foi a produção dos *santos pagãos* do Baixo Império, tal como os encontramos retratados na obra de Eunápio, uma coletânea de biografias sucintas que, em muitos aspectos, se assemelha à literatura hagiográfica cristã, que começa a se consolidar. Portadores de um conhecimento verdadeiramente sobrenatural, Sosípatra, Máximo de Éfeso e Crisânio de Sárdis são autênticos modelos de sabedoria, dignidade e retidão. Profetas inspirados, exímios taumaturgos e doutos professores, vivem nesse mundo como se dele não fizessem parte, dada a sua natureza sagrada. Crisânio parecia estar todo o tempo em companhia dos deuses, o que lhe permitia antecipar tudo o que viria a ocorrer, ao passo que Sosípatra, graças igualmente às suas virtudes proféticas, era celebrada como uma deusa pelos seus contemporâneos. Quanto a Máximo, a crença de que o filósofo representava uma espécie de santo, devido aos seus dons proféticos, impediu que os oficiais encarregados de executá-lo cumprissem

a sentença (*Vit. Soph.* p. 459), exigindo, assim, a intervenção de Festo, o qual não tardou a pagar com a vida pelo sacrilégio cometido.

Em virtude das suas qualidades espirituais e intelectuais, os filósofos neoplatônicos são dignos de prestígio e distinção no contexto das suas cidades, podendo inclusive atuar como intermediários com o governo imperial, a exemplo de Máximo e Crisânio, o primeiro, honrado com um lugar nas cortes de Juliano e Joviano e, o segundo, amigo e conselheiro do vicário da diocese da Ásia. A aura de sacralidade que envolvia filosofia, religião e política encontrava assim sua síntese mais completa na pessoa dos filósofos neoplatônicos do Baixo Império, os quais, ao reinterpretarem todo o pensamento filosófico helênico conforme os padrões da religiosidade oriental vigente na época, não estavam seguramente operando um desvio diante da “verdadeira” filosofia ensinada ainda por Plotino, mas, sim, respondendo de acordo com a sua formação cultural às exigências de um mundo marcado pelo dualismo, pela busca incessante de elevação das almas e pela crença inabalável na *gnose* como a única modalidade legítima de conhecimento possível. Nesse sentido, podemos dizer que a união da filosofia com a teurgia patrocinada por Jâmblico e perpetuada com os seus sucessores foi a forma encontrada pelos círculos filosóficos do Baixo Império para se inserirem no novo modelo de relações da sociedade com o sagrado, que se delineava então, participando assim do mesmo movimento que converteu os sacerdotes dos cultos egípcios, os astrólogos e os santos cristãos em arautos de uma nova religiosidade centrada no culto à personalidade sagrada (Cox, 1983:43).

## MONGES E BISPOS

A ASCENSÃO DOS HOMENS DIVINOS no Império Romano foi, em larga medida, sustentada pela Igreja, a qual, desde a ação missionária dos apóstolos após Pentecostes, esteve sob a influência de líderes excepcionais imbuídos com os dons do Espírito Santo, o que lhes permitia, por exemplo, falar em línguas estrangeiras sem tê-las aprendido, curar enfermidades, praticar exorcismos e realizar previsões quanto ao futuro da sociedade e ao retorno iminente de Cristo (Turner in Gwatkin, 1936:144). Durante o século inicial da sua existência, as comunidades cristãs que se difundiam pelo mundo romano

atribuíram uma grande autoridade aos profetas, situação que logo seria alterada pela constituição progressiva da burocracia eclesiástica composta basicamente por diáconos, presbíteros e bispos, os quais se converteriam nos principais líderes da *Ecclesia*, a partir do século II<sup>26</sup>. De importância fundamental para esse processo foi a irrupção, na Frígia, por volta de 150, da Nova Profecia, um dos primeiros movimentos populares da história do cristianismo (Brown, 1990:73). Sob a liderança de Montano, um ex-sacerdote de Cibele que, logo após a sua conversão, começa a profetizar sob inspiração do Paráclito, os adeptos da Nova Profecia rapidamente se multiplicam, anunciando o retorno imediato de Cristo à Terra, o que se daria em Pepuza, uma pequena cidade da Frígia. Os montanistas se julgavam os detentores das últimas revelações antes do Juízo Final, ameaçando com suas visões tanto a tradição canônica baseada nos ensinamentos dos Apóstolos quanto a organização eclesiástica emergente, o que suscitou uma reação imediata e intensa por parte do clero (Burkitt in Cook, 1939:457). De fato, é no contexto de difusão do montanismo que temos notícias dos primeiros sínodos eclesiásticos, os quais se encarregaram de desautorizar toda e qualquer revelação que não estivesse contida no Novo Testamento (Burkitt in Cook, 1939:459). Com isso, produziu-se uma retração progressiva do movimento montanista, o qual permaneceu apenas em alguns distritos rurais<sup>27</sup>.

A partir da segunda metade do século III e por todo o século IV, a antiga tendência mística de se atribuir a revelação do Espírito Santo a alguns eleitos dentro da *Ecclesia*, que havia sustentado as pretensões de Montano e seus seguidores, ressurgiu com um vigor surpreendente, inicialmente por intermédio do aumento da importância dos mártires para a Igreja, propiciada pelas grandes perseguições de Décio, Valeriano e, mais tarde, Diocleciano, quando os *confessores* se transformaram em líderes espirituais de primeira grandeza, disputando prestígio e influência com os bispos, os quais, em mais de uma ocasião, capitularam diante das exigências imperiais (Lietzmann in Cook, 1939:520). Revivendo o entusiasmo do cristianismo primitivo, os mártires retiravam seus poderes espirituais das torturas e humilhações às quais foram submetidos quando da sua detenção pelas autoridades romanas. O martírio representava, assim, um autêntico rito de iniciação, sendo os mártires tanto em vida quanto, ainda mais, após a sua morte, capazes de

ações miraculosas<sup>28</sup>. O que ocorria na sociedade romana naquele momento era, segundo Potter (1994:36), a emergência de “personalidades sacras multifuncionais” que devolviam à comunidade cristã a proximidade com os místicos, visionários e taumaturgos, suprimida no contexto da repressão ao montanismo. No século IV, a ascendência dos homens divinos cristãos dentro da sociedade romana será uma realidade incontestável. Com o término das perseguições, no entanto, o ideal de homem divino sofrerá um deslocamento da pessoa dos mártires para duas novas personagens que entrarão em cena nesse momento: o monge e o bispo.

O monacato surge no Egito, em finais do século III, quando eremitas cristãos, ansiando pela purificação do corpo e a elevação da alma, se dirigem para o deserto, onde adotam um estilo de vida ascético, regulado por jejuns, mortificações, renúncia sexual e por um combate incessante às tentações dos demônios. O início do movimento monástico se confunde com a biografia de Antônio, o filho de um abastado proprietário agrícola da região do Faium, no Egito, que, por volta de 270, com a idade de vinte anos, opta por abandonar o conforto da casa paterna e se estabelecer nos limites da sua aldeia natal, onde permanece por quinze anos. Radicado desde 285 numa fortaleza abandonada a leste do Nilo, Antônio, por volta de 305, começa a congregar em torno de si discípulos que ansiavam por seguir a vocação monástica, os quais se estabeleceram no Baixo Egito, em especial no Vale da Níttria e no deserto da Célia, a norte do Faium (Brown, 1990:182). Nesse momento, o monacato sustentado pelos anacoretas recebe um significativo impulso graças à Grande Perseguição, que lança no deserto inúmeros cristãos em busca de refúgio e de um espaço onde pudessem professar livremente sua crença. Na década de 320, Pacômio, um ex-soldado de Maximino Daia, estabelece uma nova orientação para o movimento, com a criação do monacato cenobítico, fundando, em Tabenisi, no Alto Egito, o primeiro mosteiro propriamente dito ao agrupar um conjunto de monges para viver sob a orientação de uma regra comum (Butler in Gwatkin, 1936:524). Por essa época, o monacato já não se restringe mais ao Egito, começando a se expandir por regiões como Síria, Palestina e Mesopotâmia. A força do monacato reside, sem sombra de dúvida, no carisma que cerca os ascetas, os santos que, libertos das atrocidades impostas pelo martírio, dão testemunho

da sua fé por intermédio de uma rigorosa disciplina, que, ao mesmo tempo que os devolve à pureza original, pela comunhão com Cristo, propicia ainda a sacralização do espaço terrestre profano que os cerca. Estabelecidos no deserto, região inóspita e habitada pelos demônios, segundo a tradição popular (Smith, 1978:428), os monges se converterão num dos principais modelos de homens divinos cristãos, sendo reverenciados por toda a *Ecclesia*, na qualidade de intermediários entre o céu e a Terra, como sustenta Gregório de Nazianzo (*Or.* IV.71), ao defendê-los contra a reprovação de Juliano:

Tu vês esses homens sem recursos e sem lar, quase sem carne e sem sangue e que são nisso próximos de Deus? Esses homens que não lavam os pés e se deitam sobre a terra [...]; esses homens que estão aqui embaixo e além; que estão entre os homens e além dos assuntos humanos; que são presos e livres; vencidos e invencíveis; que não possuem nada nesse mundo, mas que têm tudo o que está além do mundo; que levam duas vidas, negligenciando uma, mas cultivando a outra com cuidado; que a mortificação torna imortais e que a dissolução de seus corpos uniu a Deus; que são sem desejo e animados do impassível amor divino; que possuem a fonte da luz e expandem já seus raios; que nas suas salmódias imitam os cânticos dos anjos e que passam suas noites de pé, o espírito já ausente e radiante em Deus; que purificam e se purificam, pois não conhecem nenhum limite na ascensão e na divinização [...]; que por suas lágrimas apagam o pecado do mundo; que com suas mãos estendidas acalmam as bestas ferozes, cegam as espadas e fazem curvar os batalhões.

Pela passagem de Gregório, depreende-se que a condição de sacralidade dos monges, a sua proximidade com o mundo divino, se situa em dois planos fundamentais: a) na disciplina, que rebaixa o corpo enquanto eleva a alma; b) nos poderes taumatúrgicos, que advêm do ascetismo corretamente praticado. O autocontrole diante das atividades humanas mais corriqueiras, tais como comer, dormir, falar e relacionar-se sexualmente, foi sempre condição *sine qua non* para todos os que se pretendiam ascetas, razão pela qual havia uma certa resistência dos monges em aceitar como discípulos indivíduos que não possuísssem mais o vigor da juventude, os quais não teriam condições físicas de submeter-se às privações decorrentes da vida monástica, entre as quais a mais importante era a renúncia ao alimento (Brown, 1990:186). Nesse

sentido, a vida de Paulo, o Simples, transmitida por Paládio de Helenópolis (*Hist. Laus.* XXII), é exemplar. Paulo, um rude camponês do Egito, retorna certo dia, subitamente, do trabalho e encontra a mulher nos braços de um amante. Desiludido com a traição sofrida, decide abandoná-la e os filhos para seguir a vida monástica, o que o leva a se apresentar diante de Antônio como candidato a discípulo. O mestre inicialmente reluta em aceitá-lo, devido ao fato de Paulo contar então com sessenta anos, idade na qual dificilmente um indivíduo sem experiência poderia suportar o rigor da vida no deserto, especialmente em se tratando de um anacoreta, o qual não dispunha de uma comunidade que o apoiasse. A despeito da negativa de Antônio em tê-lo como discípulo, Paulo permanece durante três dias diante da porta do monge sem ingerir nenhum tipo de alimento, nem mesmo pão e água. No quarto dia, surpreso com a determinação de Paulo, Antônio decide aceitá-lo, impondo-lhe um conjunto de tarefas com o intuito de testar a sua resistência ao tédio, à fome e à fadiga. Após alguns dias de provação, tecendo e desmanchando a esteira que lhe serviria de leito, alimentando-se frugalmente e levantando-se no meio da noite para orar até o alvorecer, Paulo é declarado monge, tornando-se apto a receber uma cela própria, na qual permaneceria em duelo constante contra os demônios<sup>29</sup>.

Superada a fase inicial de domínio pleno sobre o próprio corpo, o monge deveria em seguida desenvolver seus dons sobrenaturais, convertendo-se, assim, em um poderoso taumaturgo, que passa a rivalizar diretamente com os demais mágicos da região. A capacidade de um monge de operar maravilhas e profetizar era o resultado do período de reclusão em sua cela no deserto, quando se exercitava na união com Deus, pela meditação e pela luta incessante contra os demônios. João de Licópolis, por exemplo, começa a profetizar após trinta anos submetido ao mais completo isolamento em sua cela (*Hist. Laus.* XXXV.2). Evágrio do Ponto, após quinze anos de vida no deserto da Célia, próximo ao Delta, obtém sabedoria e discernimento sobre os espíritos, registrando suas experiências em três livros para uso dos monges, nos quais ensinava-lhes como derrotar os demônios. Em uma certa ocasião, tendo perdido as chaves da igreja, Evágrio abriu a porta, fazendo apenas o sinal da cruz, habilidade atribuída igualmente aos magos pagãos, conforme um encantamento para abrir portas trancadas contido nos papíros

mágicos (PGM XXXVI.312-20, in Betz, 1986). Evágrio também adquiriu reputação como profeta, chegando a predizer o seu próprio futuro (*Hist. Laus.* XXXVIII. 10-2). Um outro monge, Sisínio, nativo da Capadócia, após cerca de sete anos como discípulo de Elpídio, na Palestina, recolheu-se por três anos na clausura, em oração contínua, sem sentar-se, deitar-se ou caminhar. Findo esse tempo, foi considerado digno de receber poderes sobre os demônios, retornando, em seguida, para a sua região de origem (*Hist. Laus.* XLIX, 1-2).

Entre os monges taumaturgos descritos por Paládio (*Hist. Laus.* XVII), um dos mais notáveis é, sem dúvida, Macário do Egito (300-390). Retirado ao deserto com trinta anos de idade, Macário, aos quarenta, recebeu poder para lutar contra os maus espíritos, por meio de virtudes curativas e proféticas (*Hist. Laus.* XVII.2). Um dos seus feitos mais memoráveis foi a cura de uma mulher casada, enfeitiçada por um admirador, o qual havia recorrido a um mágico para conseguir que o esposo de sua amada a rejeitasse. O mágico, após pagamento, transforma a mulher em uma égua, para desespero do esposo, que não sabia que providência tomar. No terceiro dia da transformação, sob inspiração divina, o homem decide conduzir o animal em presença de Macário, no deserto. Avisado de antemão por Deus do que se sucederia, o monge se preparava para desfazer o encanto orando pela mulher. Tendo abençoado a água, Macário começou a aspergi-la sobre a égua enquanto orava, desfazendo assim o encanto. Ao término da cerimônia, recomendou à mulher que não se ausentasse do mistério da Eucaristia, uma vez que foi devido a sua própria negligência em comungar ao longo das cinco semanas anteriores que a ação maléfica sobre ela se tornou possível (*Hist. Laus.* XVII, 6-9). Além da cura da mulher enfeitiçada, Paládio registra ainda duas outras proezas notáveis atribuídas a Macário: a ressurreição de um morto para provar a um herético a existência da vida eterna e o exorcismo de um demônio que impedia um rapaz de se alimentar (*Hist. Laus.* XVII, 11-2).

Os monges cristãos se celebrizaram, assim, como seres dotados não apenas de uma fé e uma disciplina insuperáveis, mas também como portadores de habilidades sobrenaturais, o que fazia deles sérios concorrentes à hegemonia dos magos e adivinhos locais. Segundo alguns autores, como Kee (1992:16-7), a oposição entre os santos cristãos e os magos pagãos



traduziria a oposição entre magia e milagre, sendo a primeira o resultado de uma operação destinada a constranger a divindade para que cumpra o desejo do mágico, ao passo que o segundo se realizaria de acordo a vontade soberana e onipotente de Deus, manifesta por meio de um dos seus servidores. Uma proposição teórica desse tipo não leva em consideração, por exemplo, o fato de que o *modus operandi* dos santos cristãos, ao produzirem maravilhas, não se distinguia, em boa parte dos casos, dos procedimentos adotados pelos demais taumaturgos<sup>30</sup>. No que diz respeito ao ritual de exorcismo, o fato é facilmente verificável. Conforme prescrições de um encanto judaico contido no PGM IV 3007-86 (Betz, 1986), ao exorcizar um demônio, o oficiante deveria, em linhas gerais, utilizar uma mistura de azeite de oliva com o fruto do lótus e manjerona seca, recitar uma invocação em nome de Jesus e soprar o paciente da cabeça aos pés, ao término da cerimônia. Procedimentos semelhantes àqueles descritos no papiro que ora mencionamos fazem parte do repertório dos ascetas cristãos na sua luta contra os demônios. Macário, o Jovem, era conhecido pela habilidade de soprar os demônios do corpo dos possessos (*Hist. Laus.* XV, 2)<sup>31</sup>. Já o seu homônimo, Macário de Alexandria, recorria a aplicações periódicas de óleo santo e preces ao realizar o mesmo tratamento (*Hist. Laus.* XVIII, 11).

Durante os séculos II e III, os bispos parecem não ter recorrido a prerrogativas sobrenaturais para justificar o papel preponderante que exerciam sobre as comunidades cristãs, nem mesmo quando desafiados pela onda crescente de misticismo vinculada à pessoa dos mártires que tomou conta da Igreja a partir de 250, muito provavelmente como uma permanência da reação episcopal contra os adeptos do montanismo, quando o êxtase profético foi rejeitado pelos sínodos em prol da revelação contida nas Escrituras. Por volta de meados do século III, com Cipriano de Cartago, afirma-se a concepção de que os atos litúrgicos dos sacerdotes cristãos desencadeavam as mesmas forças presentes no tempo de Jesus, tornando-se, assim, os sacramentos da eucaristia e do batismo ritos dotados de uma autêntica capacidade miraculosa (Lietzmann in Cook, 1939:526-7), sem que os bispos tenham sido imediatamente alçados à categoria de taumaturgos. No século IV, entretanto, a situação é completamente distinta, pois, nesse momento, o bispado monárquico se encontra já definitivamente

estabelecido, não obstante alguns conflitos de competência ainda existentes entre diáconos, presbíteros e bispos (Turner in Gwatkin, 1936:163). Os bispos exercem também um controle estrito sobre o movimento monástico que se expande (Gaudemet, 1958:344), havendo uma estreita conexão entre o episcopado e o monacato, a ponto de diversos bispos influentes no século IV terem abraçado a vida monástica antes de iniciarem o seu ministério, como Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo, Martinho de Tours, Gregório de Nissa, João Crisóstomo e Paládio de Helenópolis, entre outros. Como consequência, observaremos uma equiparação progressiva dos bispos com os monges, no que diz respeito às prerrogativas sobrenaturais, o que logo dará origem ao culto à santidade dos bispos, criando-se, em 354, em Roma, a *depositio episcoporum*, ou seja, o inventário dos bispos falecidos, como uma reprodução da *depositio martyrium* elaborada em 336 (Pietri, 1976:127). Em Cartago, ambas as listas serão fundidas, convertendo-se os bispos em santos da mesma categoria que os mártires (Gaudemet, 1958:692).

A crença nos poderes sobrenaturais dos bispos era corrente em meados do século IV, sendo comum a pagãos e cristãos. Atanásio, bispo de Alexandria de 328 a 373, adquiriu notoriedade não apenas devido à ferrenha oposição sustentada contra a política religiosa arianizante de Constâncio, mas também como um indivíduo experiente em práticas esotéricas, o que lhe valeu inclusive uma denúncia no Concílio de Tiro-Jerusalém (335), por haver amputado a mão de Arsênio, bispo de Hipselo, para usá-la em cerimônias de magia (Ruf., *Hist. Ecl.* I, 18). A denúncia se revelou uma fraude perpetrada contra Atanásio pelos seus adversários, mas nem por isso o bispo deixou de ser reconhecido como um exímio taumaturgo, como atesta Amiano Marcelino (XV, VII, 6-8):

Durante a administração de Leôncio, Libério, bispo da religião cristã, foi conduzido por ordem de Constâncio diante da sua corte sob acusação de fazer oposição às ordens imperiais e às decisões da maior parte dos seus colegas em um assunto que irei expor brevemente. Atanásio era então bispo de Alexandria. Era um homem que elevava as suas pretensões além da sua profissão e se esforçava por conhecer coisas estranhas a suas atribuições como o revelaram rumores persistentes. Uma assembléia reuniu os partidários da mesma seita (o que eles chamam sínodo) e o depôs das funções que

ocupava. Dizia-se, com efeito, que particularmente versado na interpretação das sortes proféticas e na adivinhação pelos pássaros, ele havia de algum modo predito o futuro. Além disso, lhe eram imputadas também outras práticas contrárias à regra de vida da religião à frente da qual se encontrava.

Compare-se, agora, o que diz Sozomeno (IV, 10, 1-7) a respeito do mesmo assunto:

Ao que parece, não convém colocar em dúvida que esse homem [i.é, Atanásio] tenha sido caro a Deus e que tenha previsto claramente o futuro. [...] A primeira vez que, quando Constante ainda vivia, o imperador (Constâncio) havia deliberado sobre a sua ruína, ele, tendo fugido, se ocultou com um de seus amigos [...] Como os heterodoxos faziam grandes esforços para o capturar vivo, a serva tentada, como é provável, por presentes ou promessas, estava prestes a denunciá-lo. Mas Deus revelou a ele o complô e, antecipando-se, ele fugiu. [...] Devido a essas predições e a outras análogas, ele era acusado por seus adversários, tanto pagãos quanto heterodoxos, de as executar por operações mágicas ('goeteiai'). Conta-se que um dia, enquanto ele andava pela cidade, uma gralha voou na sua direção gritando. Um grupo de pagãos que aí se encontrava lhe pediu, por zombaria, como se pede a um mago ('goes'), para lhes dizer o que falava a gralha. Ele sorriu e disse: "Cras, que na língua dos romanos significa amanhã. Gritando, portanto, a gralha indica que o amanhã não lhes será agradável. Ela anuncia que amanhã, por ordem do imperador dos romanos, vós sereis impedidos de celebrar a vossa festa". A predição se revelou verdadeira: no dia seguinte, com efeito, uma carta do príncipe foi enviada aos governadores proibindo os pagãos de ir aos templos e de celebrar suas cerimônias de culto e festividades habituais.

Da comparação entre os dois depoimentos devemos ressaltar o fato de que Sozomeno, ao tomar a defesa de Atanásio contra aqueles que o acusam de feitiçaria, não argumenta no sentido de negar os seus dons proféticos, em especial a sua habilidade de decifrar as mensagens ocultas no canto das aves, uma das práticas divinatórias mais difundidas no Império Romano<sup>32</sup>. Muito pelo contrário, Sozomeno admite sem reservas que Atanásio seja capaz de predizer o futuro, quer através da interpretação dos augúrios, quer por quaisquer outros meios. O que o diferencia dos magos não é, desse

modo, a técnica aplicada (no caso, a interpretação dos augúrios) ou o teor da predição, mas, sim, a *fonte sobrenatural* de onde Atanásio retira os seus poderes. Para Sozomeno, não se trata em absoluto de negar que o bispo possua conhecimento preciso acerca do futuro, como de resto todos os outros adivinhos diziam possuir, mas de afirmar que tal habilidade provém de Deus, o que a torna perfeitamente legítima e aceitável, pondo com isso Atanásio ao abrigo tanto das acusações de anátema quanto das penalidades previstas na lei contra os praticantes da magia. A habilidade profética significava ainda uma proximidade maior de Atanásio com o mundo divino, um dom especial conferido por Deus aos seus santos, o que, do ponto de vista dos niceianos, reforçava sobremaneira o prestígio do bispo diante dos seus detratores. No contexto do Baixo Império, os poderes taumatúrgicos dos homens divinos cristãos se tornaram mais do que nunca um critério de distinção dentro da Igreja entre os que compartilhavam de uma relação especial com Deus, os “amigos de Deus”, conforme a terminologia adotada por Peter Brown (1984:116), e a massa comum de fiéis. Esses poderes, entretanto, deveriam ser exercidos, em primeiro lugar, para proclamar a glória divina e, em segundo lugar, para defender a *Ecclesia* da ação dos demônios e de toda sorte de perigos. Em alguns casos, os bispos e os ascetas são alçados à condição de defensores espirituais das suas próprias cidades, o que, sem dúvida, é um elemento que reforça a sua posição como agentes locais de poder no interior das suas respectivas comunidades. Piamon, uma piedosa virgem do Egito, e o bispo Jacó de Nísibis são dois excelentes exemplos da confiança depositada pelos contemporâneos nos poderes dos seus taumaturgos.

Agraciada com o dom da profecia, Piamon é avisada por um anjo de que a sua aldeia será atacada por outra devido a uma disputa em torno da distribuição de água durante a cheia do Nilo. Assustada, a virgem recomenda aos líderes locais que se dirijam aos invasores para dissuadi-los da investida. Os líderes, entretanto, temendo a reação violenta dos opositores, rogam a Piamon que interceda junto a eles em nome da aldeia. A virgem se recusa a atender ao pedido, recolhendo-se em sua cabana, onde passa a noite em vigília, clamando pelo auxílio divino. Quando os invasores se encontravam próximos à aldeia, foram lançados inertes ao chão, enquanto lhes era revelado que tal havia sucedido por intervenção de Piamon. Como resultado, os

inimigos se dirigiram à aldeia para celebrar a paz, rendendo graças a Deus e reconhecendo que a sua derrota adveio pelas mãos de uma virgem (*Hist. Laus.* XXXI, 1-4). Quanto a Jacó de Nísibis, famoso por suas maravilhas, Teodoreto (*Hist. Ecl.* II, XXX) registra a seguinte façanha por ocasião do cerco persa à cidade, em 338:

Enquanto Nísibis estava sob o poder dos romanos, o exército persa a sitiou. Durante setenta dias eles a cercaram, lançaram aríetes contra as muralhas, construíram muitas outras armas de guerra e colocaram baluartes e trincheiras em torno dela. [...] Efraim, que era um dos melhores homens de Nísibis e um dos melhores escritores sérios, pediu ao santo Jacó que subisse nas muralhas e contemplando os bárbaros pronunciasse maldições contra eles. Jacó concordou com o pedido e subiu em uma das torres. Então ele percebeu a quantidade de homens, mas ele não lançou maldições contra eles. Ele pediu que moscas fossem lançadas contra eles de modo que pudessem conhecer por meio desses pequenos insetos o grande poder que protegia os romanos. Mal a sua prece havia terminado, enxames de moscas apareceram como nuvens. As trombas dos elefantes, que são abertas como tubos, ficaram cheias delas, assim como os ouvidos e as narinas dos cavalos e de outras bestas de carga. Esses animais, não sendo capazes com toda a sua força de repelir os insetos, se tornaram furiosos, lançaram por terra os cavaleiros, romperam as fileiras, abandonaram o exército e fugiram rapidamente. O pobre rei, conhecendo por meio desse suave e gentil castigo o poder desse Deus que protege os piedosos, retornou com a vergonha da derrota quando esperava com confiança a vitória.

## O PONTO DE VISTA CANÔNICO

DESDE O INÍCIO, ENTRE AS ACUSAÇÕES que se faziam contra os cristãos, a magia foi sempre uma das mais recorrentes, o que se justificava por diversos motivos. Jesus, o seu mestre, era considerado um mago extremamente poderoso, razão pela qual o seu nome possuía uma eficácia toda especial contra os demônios. Ao invocar o nome de Jesus, os cristãos apelavam também para um indivíduo que havia morrido antes do tempo, de morte violenta, procedimento que fazia parte do repertório conhecido de práticas necromânticas (Aune, 1980:1545)<sup>33</sup>. No século IV, devido à maior tolerância

da Igreja para com os místicos e profetas, as proezas sobrenaturais de seus bispos e santos poderiam torná-la ainda mais vulnerável à censura dos seus opositores, ao mesmo tempo que a permanência de práticas pagãs no seio da congregação traía a pureza doutrinal que os cristãos julgavam possuir.

Desde o século II, os teólogos cristãos, preocupados com a defesa da doutrina que professavam diante das ameaças do montanismo e do gnosticismo, aprofundaram um debate anterior sobre a origem dos poderes sobrenaturais de Jesus e de seus seguidores que os levava a negar peremptoriamente qualquer semelhança entre os milagres cristãos e a magia pagã, tal como observamos nos ataques de Justino e Irineu a Simão, mago célebre da Samaria, contemporâneo de Jesus, que, segundo o Novo Testamento (Atos 8.14-24), havia tentado obter mediante pagamento o poder divino conferido aos Apóstolos por intercessão do Espírito Santo. Montano e seus seguidores, como vimos, haviam retomado o profetismo característico das primeiras comunidades cristãs como a única maneira viável de atualizar os mandamentos de Jesus e conferir um novo entusiasmo à Igreja (Lietzmann in Cook, 1939:537), mas a despeito de a Nova Profecia representar um movimento independente do controle da hierarquia eclesiástica, a sua orientação doutrinária dificilmente poderia ser classificada como herética (Daniélou & Marrou, 1984:120). Quanto ao gnosticismo, no entanto, não se pode, certamente, afirmar o mesmo.

O gnosticismo nada mais é do que uma denominação genérica para uma ampla corrente espiritualista oriental de inspiração ascética, derivada do dualismo iraniano, com influências mesopotâmicas, egípcias e judaico-cristãs, que se encontrava em formação no início do século I (James, 1969:87). Essa corrente espiritualista não possuía uma orientação única, mas se dividia em múltiplas tendências distintas e, por vezes, concorrentes (Nock, 1972:958). Surgido em meios judaicos heterodoxos da Ásia, o movimento gnóstico se consolida após a destruição do Templo, em 70, expandindo-se por todo o território romano e instalando-se, inclusive, em Roma, onde encontramos Valentino, um dos expoentes do movimento, à frente de um círculo estudantil gnóstico, por volta de 140 (Brown, 1990:96). Movimento de cunho milenarista, o gnosticismo pressupunha um dualismo radical entre Deus, um ser excelso e transcendente, e a

matéria a Ele oposta. A criação do cosmos não teria resultado da vontade divina, mas da ação de um demiurgo perverso, que aprisionou o espírito humano em um corpo, de modo absolutamente arbitrário. Como consequência, cabe ao homem, iluminado pela revelação, obter a gnose, que o faz retornar a Deus, livrando-se assim do martírio terrestre no qual foi lançado (Van Baaren, 1967:178-9). A possibilidade de salvação para a alma humana teria sido trazida, segundo os gnósticos, por Jesus, o que nos permite classificar o gnosticismo como uma vertente heterodoxa do cristianismo católico (Nock, 1972:956).

À parte as reflexões cosmológicas do gnosticismo, as quais se encontravam em desacordo frontal com os princípios contidos no Gênesis, um elemento que sempre causou inquietação aos Padres da Igreja foi a reputação de mágicos que cedo se atribuiu aos gnósticos. Entre os mais famosos, cita-se Marcos, o Mago, que ensinava na Ásia Menor, na segunda metade do século II, e era capaz, segundo se conta, de transformar o vinho da eucaristia em sangue e de profetizar (Montero Herrero, 1997:97-8). Os gnósticos eram igualmente hábeis na produção de amuletos com a invocação dos anjos e de personagens extraídas da tradição judaico-cristã, como Moisés, Salomão e Jesus, prática duramente censurada pelos apologetas, especialmente por Irineu, em meados do século II, o qual aceitava somente os milagres realizados pela intercessão do nome de Jesus, como uma forma de evitar qualquer semelhança com o gnosticismo (Kolenkow, 1980:1495). Ao mesmo tempo, começa a se tornar voz corrente por meio da pregação de Justino, Tertuliano e Taciano, a crença, já enunciada no Livro de Enoque (século II a.C.), segundo a qual foram os demônios os que revelaram ao homem a magia e a astrologia (Mangenot, 1911:341-7). Hipólito de Roma, martirizado em 235, é o primeiro a dirigir ataques à astrologia como parte dos seus argumentos contra o gnosticismo (Barton, 1995:73). No século IV, Lactâncio atribuirá aos demônios a astrologia, a aruspicina, os oráculos e a exigência de sacrifícios humanos (Mangenot, 1911:356). A magia e a adivinhação começavam a aparecer não apenas como uma acusação contra a qual os próprios cristãos, vez por outra, tinham de se defender, mas também como um desafio a ser superado por uma comunidade de fiéis que julgava viver uma existência completamente distinta de tudo aquilo que condenavam, como nos revelam as homilias nas quais Orígenes, convencido

de que a astrologia e a magia eram verdadeiramente eficazes, exortava os seus fiéis a manterem-se distantes delas (Bardy, 1928:131-3). Com isso, no século IV os bispos desenvolverão uma ação sistemática no sentido de suprimir a crença popular segundo a qual a consulta a adivinhos e feiticeiros com finalidades benfazejas não constituía pecado (Neri, 1998:278).

Da polêmica contra os pagãos, os montanistas e os gnósticos, a Igreja começou a assumir uma posição cada vez mais intransigente para com qualquer manifestação sobrenatural que fugisse aos parâmetros doutrinários por ela estabelecidos, o que será acentuado com o crescimento das correntes místicas e ascéticas ao longo do século III. Ameaçada cada vez mais pelas investidas do poder imperial, a Igreja não poderia simplesmente desconsiderar o esforço espiritual dos seus mártires e monges que, submetendo-se a severas provações, mantinham viva a esperança da congregação no Salvador. Mas o estímulo à fé e à união dos fiéis propiciado pelo ascetismo cristão gerava, em contrapartida, uma ênfase considerável nos poderes miraculosos dos santos, realidade para a qual as lideranças eclesásticas teriam que encontrar uma justificativa doutrinária e disciplinar satisfatória. O resultado foi um esforço ostensivo da Igreja, a partir de finais do século III, para resguardar a reputação dos seus taumaturgos contra as acusações de magia e orientar os fiéis sobre o que era lícito em termos de fé, o que significou a tentativa de delimitação estrita entre as formas legítimas e, portanto, sagradas de aproximação com o sobrenatural, das formas ilegítimas e profanas.

Na busca de uma identidade própria diante dos hereges e pagãos, os cristãos se apresentaram, ao menos em tese, como refratários a tudo o que julgassem em desacordo com os ensinamentos das Escrituras. Entre o conjunto dos atos profanos repudiados pela Igreja, a magia ocupava, no século IV, uma posição de destaque, como nos revelam as decisões do Concílio de Elvira (300-306), o primeiro a se ocupar do assunto. O cânone VI declara expressamente que “se alguém com malefício (‘maleficium’) matar a outra pessoa porque não pôde realizar seu crime sem idolatria, nem no fim da vida deve ser admitido à comunhão” (Vives, 1963:8), o que representava a aplicação aos responsáveis pela morte mágica da penalidade mais severa possível à disposição da Igreja, ou seja, a excomunhão definitiva. Em 314, os bispos orientais reunidos no Concílio de Ancira deliberam igualmente



sobre a magia, pronunciando-se do seguinte modo:

Aqueles que predizem o futuro, que seguem os costumes dos gentios, que admitem em suas casas pessoas para lhes descobrir remédios mágicos ou para cumprir purificações serão submetidos a cinco anos de penitência, sendo três anos de excomunhão e dois anos de orações sem participar do ofertório (Cânone 24 cf. Hefele, 1907:324).

Sem ater-se à execução de um crime específico, no caso, o assassinato, por meio de artes mágicas, os bispos reunidos em Ancira condenam a magia de modo genérico, proibindo o seu uso tanto com finalidades divinatórias quanto terapêuticas ou purificadoras, as quais constituíam as razões mais comuns para que alguém consultasse um especialista em saberes esotéricos. Por volta de 365, o Concílio de Laodiceia em seu cânone 36 (cf. Hefele, 1907:1018) legisla contra a magia praticada pelo próprio clero:

Que os sacerdotes de um grau inferior ou superior não sejam magos (“magoi”), encantadores (“epaoidoi”), matemáticos (“mathematikoi”) ou astrólogos (“astrologoi”); que eles não fabriquem pretensos amuletos (“philacteria”) que sejam correntes para as suas almas. Aqueles que portam esses pretensos amuletos devem ser excomungados.

Enquanto o Concílio de Ancira identificava a magia e a adivinhação como práticas genuinamente pagãs, o Concílio de Laodiceia legislava contra o envolvimento dos sacerdotes em tais atividades, o que constitui duas etapas fundamentais da produção de um *modus operandi* cristão que fosse, até onde possível, completamente distinto das crenças e dos rituais pagãos. O grau de eficácia de tais medidas sobre o conjunto da sociedade cristã da época é difícil de ser avaliado, uma vez que esse mundo, na prática, se revela muito mais sincrético do que as homilias e os tratados teológicos dos Padres da Igreja, os principais instrumentos de difusão da ortodoxia, nos deixam supor. No caso dos sacerdotes, no entanto, temos informações de que, algumas vezes, as autoridades eclesiásticas não hesitaram em punir os trânsfugas. Em 360, o Concílio de Constantinopla depôs Basílio de Ancira por haver batizado e ordenado diácono um homem acusado de praticar a magia (*goetia* cf. Soz. IV, 24-7). Na mesma ocasião, os bispos depuseram também Elêusio de Cízico, por razões semelhantes. Elêusio, de modo imprudente, não somente

havia acolhido na sua igreja um certo Heracléio, sacerdote de Héracles em Tiro, foragido por exercer atividades mágicas, como lhe concedera também o diaconato. Contra Elêusio pesava ainda a agravante de não ter tomado as providências cabíveis no momento em que soube da verdade acerca de Heracléio (Soz. IV, 24, 10).

Ao punir os seus próprios sacerdotes, os bispos reafirmavam o seu compromisso de zelar pela disciplina religiosa, mantendo a *Ecclesia* distante de todo e qualquer envolvimento com os costumes pagãos, o que lhes conferia legitimidade para tomar a defesa dos seus mártires, monges e bispos, caso fosse preciso, como se deu com Atanásio. Lutando para obter o monopólio do sagrado, a Igreja tratará de definir com precisão, apoiando-se, para tanto, nas Escrituras e na autoridade dos seus teólogos, a fronteira que separa o santo do feiticeiro, a prece do encanto, o milagre da magia. Na sociedade do século IV, o bispo e o monge aparecem, com uma frequência desconcertante, desempenhando as mesmas funções dos magos, adivinhos e astrólogos pagãos, com uma indiscutível competência, o que torna praticamente impossível pretender que a Igreja tenha produzido qualquer ruptura de mentalidade nesse campo específico da cultura romana. Evidentemente, poder-se-ia aventar o argumento de que os milagres eram produzidos por intercessão do nome de Jesus e que os taumaturgos cristãos, ao contrário dos pagãos, não se pretendiam deuses sobre a Terra, mas tão somente discípulos de Deus (cf. Potter, 1994:37), o que por si só não significa muita coisa, uma vez que, mesmo entre os pagãos, judeus e gnósticos, o nome de Jesus era reconhecido como de excepcional eficácia contra os demônios. Além disso, mesmo que os monges e bispos não se pretendessem deuses, eles eram considerados seres que faziam parte muito mais das esferas celestes do que desse mundo repleto de imperfeições e de fraquezas.

Na verdade, um dos elementos que contribuíram diretamente para que a Igreja se convertesse numa instituição tão poderosa foi sem dúvida a sua capacidade não apenas de gerar um discurso de poder hábil o suficiente para desqualificar a ação sobrenatural dos seus adversários, mas igualmente de produzir seus próprios taumaturgos, de modo a possibilitar a substituição do feiticeiro pelo santo sem agredir a consciência da população, a qual depositava nos seus magos uma confiança secular. Para tanto, os Padres da Igreja

começaram a difundir a ideia de que o infortúnio possuía raízes estritamente sobrenaturais, sendo produzido por iniciativa dos demônios e não por qualquer intervenção humana. Em decorrência disso, os magos perdiam a sua condição de agentes de poder, sendo transformados em vítimas das forças diabólicas tanto quanto os seus consulentes, ao mesmo tempo que os santos cristãos surgiam como os defensores das suas comunidades, sendo responsáveis ainda pela reintegração dos mágicos, devidamente libertos da ascendência demoníaca que os subjugava, ao seio da *Ecclesia* (Clerc, 1995:332-3). Nesse processo de esvaziamento dos poderes sobrenaturais dos magos e de criação de um maravilhoso cristão (Lecouteux, 1982:709), o poder imperial, embora por razões particulares, interveio de modo decisivo, contribuindo para a construção de um poderoso estigma em torno dos taumaturgos pagãos, razão pela qual o triunfo da Igreja niceiana tem muito a dever ao ariano Constâncio, o primeiro imperador a decretar a erradicação plena e universal dos saberes esotéricos de natureza pagã, assunto do qual trataremos a seguir.

## N O T A S

---

1 Na concepção de Frazer (1994:35), os seres que compunham o universo se influenciavam reciprocamente à distância, mediante “uma atração secreta, uma simpatia oculta, cujo impulso é transmitido de uma a outra por intermédio do que podemos conceber como uma classe de éter invisível não diferente ao postulado pela ciência moderna com objeto parecido”. Por meio das relações de tipo simpático é que se produziam as duas formas básicas de magia, para Frazer: a homeopática e a contaminante, sendo a primeira regida pela lei da semelhança (o semelhante produz sempre o semelhante) e a segunda pela lei da contiguidade (coisas que estiveram um dia em contato, permanecem em contato, mesmo à distância). Ao considerar a magia um fenômeno puramente simpatético, Frazer a reduzia à categoria de uma técnica que desconhecia os mecanismos de funcionamento das leis naturais, tais como nos foram revelados pela ciência moderna. Exemplos da aplicação da teoria de Frazer ao caso romano podem ser encontrados

em Bailey (1932:8), Hidalgo de La Vega (1986:69), Kee (1992:18) e Clerc (1995:317).

**2** O *mana*, identificado primeiramente entre os povos da Melanésia, possuía seus equivalentes em outras categorias mentais semelhantes, como no *orenda* norte-americano e no *Arung-quitta* australiano. Uma tentativa pouco convincente de aplicação do conceito ao domínio dos estudos clássicos pode ser conferida no artigo de H. J. Rose, *Mana in Greece and Rome* (1949), cuja indicação completa transcrevemos na bibliografia.

**3** Tratando dos conceitos de magia primitiva e mana num artigo altamente sugestivo, Philsooph (1971:183), seguindo as orientações de Mauss e Malinowsky, contestou frontalmente a corrente antropológica que, sob a inspiração de Frazer, advoga a possibilidade de existência da magia em sua forma pura e ideal separada da religião mediante a exclusão de agentes espirituais conscientes, de maneira que, onde a ação de tais agentes nos rituais mágicos fosse identificada, esse fenômeno deveria ser explicado pela combinação entre magia e religião. Para o autor, ao contrário, “nas sociedades primitivas a magia é, do ponto de vista do ator, relacionada a agentes conscientes. Se acredita que esses agentes sejam conscientes, ‘animados’ ou ‘espirituais’, no sentido em que se acredita que eles tenham a capacidade, entre outras coisas, de compreender e responder àquilo que o mago faz e diz nos ritos mágicos e nos encantamentos. O mago executa o ato mágico, não no vácuo, mas com o objetivo de comunicar-lhes suas ideias e sentimentos e assim estabelecer com eles uma relação”.

**4** Um excelente exemplo de como os saberes mágicos e divinatórios se estruturam como um tipo específico de sistema cognitivo é fornecido por Sellato (1991:113-4), para quem a astrologia é ao mesmo tempo uma língua (permite a dois astrólogos se comunicarem), uma linguagem (seu léxico e sua sintaxe geram narrativas) e uma metalinguagem (ela elucida o funcionamento de outras linguagens).

**5** Julgamos que o esforço conceitual de Geertz para compreender a religião como um sistema cognitivo deva ser uma referência constante para os pesquisadores de História Antiga, familiarizados com sociedades nas quais os limites entre ciência e religião eram extremamente tênues, como esclarece Barton (1994:131).

**6** A definição de magia que adotamos aqui nos obriga a deixar de lado os fenômenos sobrenaturais em que não se verifica a interferência de agentes espirituais conscientes. Entre os romanos, era muito difundida a crença no *fascinum*, a capacidade intrínseca e, muitas vezes, inconsciente

de determinadas pessoas em produzir dano apenas pela força do olhar, da palavra ou do toque (Lafaye, in Daremberg & Saglio, s/d: 983 e ss.). Embora os amuletos, gestos e invocações mobilizados contra o *fascinum* possam ser classificados como um tipo específico de magia, no caso, de tipo apotropaico, o *fascinum* em si não apresenta um conteúdo propriamente mágico, mas, sim, paranormal, para usar uma expressão moderna bastante útil.

7 A constatação de que a magia é inerente a todo sistema religioso havia sido já enunciada por Aune (1980:1518), ao analisar a sua existência dentro do paganismo greco-romano. Na opinião do autor, entretanto, a magia aparece como um substrato ou um resíduo da religião pagã tradicional, representando um “meio alternativo onde quer que objetivos e benefícios sancionados pela religião, mas não atingíveis facilmente através das prescrições religiosas, podiam ser alcançados por indivíduos usando meios que simulavam garantir resultados. Em outras palavras, aqueles que falhavam em obter benefícios prometidos pela religião quase sempre se voltavam para a mágica como um meio alternativo (e geralmente olhado como socialmente desviante) de atingir seus objetivos”. A definição de magia que propomos é, como se vê, visivelmente oposta à de Aune.

8 A manifestação sensível da força divina no mundo não se dá apenas por intermédio da magia, quando as potestades sobrenaturais são invocadas por um oficiante no decorrer de uma cerimônia determinada, mas pode resultar também de uma iniciativa particular da própria divindade, sem o apoio de nenhum rito, como acontecia entre os romanos com os *prodigia* ou *portenta*, quando os deuses exprimiam a sua vontade produzindo fenômenos naturais extraordinários (Vázquez Hoys & Munõz Martín, 1997:360), ou com as aparições de símbolos e santos cristãos.

9 Para o caso dos magos da Antiguidade greco-romana, Luck (1986:11) sugere a denominação de xamã, aplicada aos curandeiros de algumas tribos canadenses em lugar de taumaturgo. Um xamã seria “uma pessoa psiquicamente instável que recebeu o chamado para uma vida religiosa ou filosófica, que cumpre uma disciplina ascética (jejuns, longos períodos orando na solidão) e que adquire poderes sobrenaturais e algumas vezes também a habilidade de escrever poesia”. Considerando que a língua grega possui um termo próprio (taumaturgo) para designar esses produtores de maravilhas, não vemos razão alguma para preterir-lo em favor de xamã, extraído de um contexto cultural completamente distinto.

10 Uma evidência sugestiva de como a prática da magia e os rituais de devoção se conjugam

no paganismo romano pode ser extraída do papel do *paterfamilias* dentro do culto doméstico. Responsável pelo culto aos antepassados (os *manes* e *lares*), os quais eram honrados como protetores de toda a casa, mediante oferendas regulares de vinho, mel, leite, bolos e flores, o *paterfamilias* realizava, em determinadas circunstâncias, verdadeiras cerimônias de magia apotropaica. Durante as festividades das Lemúrias celebradas em Roma nos dias 9, 11 e 13 de maio, o *paterfamilias* exorcizava a influência nociva dos mortos da seguinte forma: à meia-noite, levantava-se e, protegido pelo gesto mágico da figa, se dirigia descalço a uma fonte, na qual lavava as mãos. Feito isso, percorria o lado externo da casa lançando sobre suas costas favas negras colhidas previamente, ao mesmo tempo que recitava nove vezes a seguinte fórmula: “Entrego estas favas e por elas resgato a mim e a meus filhos”. Lavava-se novamente e golpeava com força um objeto de bronze, enquanto repetia por mais nove vezes “Manes de meus antepassados, vão embora daqui” (Vázquez Hoys & Muñoz Martín, 1997:243).

**11** Conforme demonstrado por Graf (1991:194), no espaço dos papiros mágicos gregos não existe nenhuma distinção formal entre a prece feita por um mago e aquela feita por um sacerdote, pois, embora seja verdade que, em alguns casos, o mago dos papiros empregue procedimentos coercitivos, esses são classificados como uma categoria especial e incomum de encantamentos, devendo ser usados com extrema precaução e somente em último recurso, quando os procedimentos convencionais se revelarem ineficazes.

**12** Além de Pitágoras, outros filósofos gregos foram igualmente considerados mestres das ciências ocultas. Sob o Império, Demócrito não era lembrado mais como o responsável pela teoria dos átomos, mas, sim, como o autor de tratados sobre a virtude mágica das plantas e das pedras e de obras de alquimia, tornando-se então o termo *philosophus* sinônimo de profeta de uma doutrina esotérica, astrólogo e mago (Festugière, 1944:23-4).

**13** Para maiores esclarecimentos sobre a oposição entre adivinhação dedutiva e intuitiva entre os romanos, consultar Funari (1991).

**14** A *incubatio* constituía um tipo específico de consulta oracular em que o consulente recebia a resposta do deus em sonho. Procedimento terapêutico por excelência, a *incubatio* era praticada principalmente nos santuários de Asclépio-Esculápio, o patrono das artes médicas.

**15** Tratando das distinções entre os textos astrológicos mesopotâmicos e herméticos, por um lado,

e os textos greco-romanos, por outro, Barton (1995:31) afirma que os primeiros circunscrevem a astrologia em um contexto estritamente religioso, como mensagens divinas enviadas aos homens, ao passo que, entre os segundos, a astrologia aparece como um conhecimento inteiramente secularizado. As conclusões de Barton, no entanto, não podem ser generalizadas para todo o período imperial, uma vez que, no Baixo Império, observamos a astrologia ser praticada não como uma simples técnica que visa a resultados imediatos, mas como uma forma de elevação do espírito de quem a exerce, o que exprime o compromisso da disciplina com uma ética de acentuado caráter religioso. Fírmico Materno (*Math.* II,XXX,2), por exemplo, considera todo astrólogo um sacerdote (*antistes*) dos astros, o que exige dele uma vida sóbria, casta e absolutamente digna, em decorrência da qual será capaz de passar da adivinhação indutiva, cumprida mediante o estudo dos textos sagrados, à adivinhação inspirada pela união com a divindade.

**16** A reputação de Moisés como um mago poderoso fez com que, durante o Império, lhe fosse atribuída a autoria de diversos textos mágicos, alguns dos quais, provenientes do “Oitavo Livro”, foram recolhidos pelos compiladores dos papiros mágicos greco-egípcios (PGM XIII, 1-646).

**17** Entre os gnósticos, a compreensão da natureza espiritual do homem, do cosmos e do mundo divino, que permitia o retorno da alma à sua origem celeste, não encontrava apoio em uma instrução sistemática, ao contrário do que ocorria em outras correntes esotéricas da época, mas provinha de uma iluminação direta, não mediatizada por nenhum artifício intelectual, cf. Broek, 1996:9.

**18** Além das Escrituras, uma categoria especial de textos cristãos será tida igualmente, no século IV, como fruto de uma revelação: as regras monásticas que disciplinam o cotidiano dos monges cenobitas. Segundo Paládio (*Hist. Laus.* XXXII.1), a regra monástica implantada por Pacômio nos mosteiros que fundou no Alto Egito teria sido entregue a ele por um anjo, inscrita em um tablete de metal.

**19** No mosteiro fundado por Pacômio em Tabenisi, os monges deveriam aprender as Escrituras como parte das suas tarefas cotidianas (*Hist. Laus.* XXXII), o que se justifica pelo fato de que, para os monges, o perfeito conhecimento dos textos sagrados era um símbolo de santidade bastante valorizado. Segundo Paládio (*Hist. Laus.* XI.4), o monge egípcio Amônio era famoso por saber de cor todo o texto bíblico e passagens das obras de Orígenes, Dídimo e outros, sendo capaz de repetir seis milhões de linhas. Outro monge, Isidoro, possuía um conhecimento tão profundo das Escrituras que, por vezes, atingia o êxtase por intermédio delas (*Hist. Laus.* I, 3).

**20** Opiniões favoráveis a um aumento do interesse pelas práticas mágicas e divinatórias no Baixo Império podem ser encontradas em MacMullen (1968:88); Annequin (1973:14) e Aune (1980:1519).

**21** A esse respeito, vale a pena mencionar que, durante o Baixo Império, verificamos igualmente a produção de um conjunto de escritos hebraicos de conteúdo bastante similar ao dos papiros, o *Sefer ha-Razim*, Livro dos Mistérios (Kee, 1992:162-3), e a compilação de respostas oraculares pelos filósofos, os quais também possuíam seus livros mágicos (Athanasiasi, 1992:51).

**22** Sobre a origem divina do conhecimento mágico contido nos papiros, em PGM IV.475-485 (Betz, 1986), um encantamento do século IV dirigido a Mitra para obter a imortalidade, lemos o seguinte: “Seja benevolente para mim, ó Providência e Psique, enquanto eu escrevo esses mistérios manipulados [não] para ganhos mas para instrução; e para uma única criança eu peço a imortalidade, ó iniciados desse nosso poder (além disso, é necessário para você, ó filha, tomar / o sumo das ervas e especiarias, as quais lhe [serão reveladas] no fim desse meu santo tratado), o qual o grande deus Hélios Mitra ordenou que me fosse revelado por seu arcanjo, de modo que apenas eu pudesse ascender aos céus como um investigador e contemplar o universo” (trad. de M. W. Meyer). Evidências suplementares podem ser encontradas em PGM III.424-6 (encanto para propiciar clarividência e memória proveniente de um livro sagrado); PGM XII.401-44 (relação de elementos mágicos retirada dos escritos sagrados dos templos).

**23** Do mesmo modo que a astrologia, a haruspicina também se converte, no Baixo Império, em uma disciplina soteriológica, apoiando-se para tanto nas revelações de indivíduos como Tágés, o profeta etrusco que teria nascido da terra e ensinado aos seus contemporâneos a adivinhação pelas entranhas dos animais. Durante o Baixo Império, os escritos de Tágés, fundamentos da *disciplina etrusca*, alcançam uma imensa autoridade, sendo o seu autor comparado a magos eminentes, como Platão e Pitágoras. Desse modo, a haruspicina se aproxima gradativamente das demais religiões místicas presentes na sociedade romana da época. Nos *libri Acherontici*, atribuídos igualmente a Tágés, era enunciada uma doutrina de salvação para que a alma pudesse alcançar um estado de imortalidade por intermédio de cerimônias envolvendo sacrifícios de vítimas (*hostiae animales*) e demais oferendas às divindades infernais. Essa doutrina soteriológica permitia, assim, aos fiéis obter a eternidade da alma mediante a sua transformação em *dii animales* (Montero Herrero, 1991:177 e ss.).



**24** De modo diverso do amuleto, que possui uma finalidade eminentemente apotropaica, ou seja, de proteção do seu portador contra enfermidades, ferimentos ou a morte, o talismã designa um objeto que exerce uma influência extraordinária sobre a realidade, transformando-a de algum modo cf. Leclercq, 1924: 1785.

**25** A Hécate ctônica possuidora de três faces, principal divindade reverenciada pelos magos, não deve ser confundida com a Hécate celeste, assimilada a Ártemis. O mundo latino, ao contrário do grego, só conheceu a primeira, denominada geralmente como Hécate Trívia e muitas vezes assimilada a Ísis e Proserpina. Altares com a estátua da deusa (*Hecataia*) eram erigidos nas encruzilhadas, junto dos quais se faziam regularmente oferendas de pães, peixes, ovos e queijo e se sacrificava o cão, seu animal preferido. Ao lado do culto público a Hécate, havia ainda mistérios em honra da deusa difundidos por toda a bacia do Mediterrâneo os quais se constituíam, em geral, de uma festa anual, presidida por um mistagogo, com o auxílio de toda uma hierarquia de auxiliares. Os mistérios de Hécate, assim como os de muitas outras divindades, incluíam a procissão da chave (uma vez que a deusa era guardiã das portas do Hades), sacrifícios, cantos e cenas de iniciação. Dentro do panteão greco-romano, Hécate era considerada uma divindade poderosíssima, comandando tanto os mortos (*larvae* e *lêmmures*) quanto os *daimones*. Senhora de todos os sortilégios, fora ela a responsável por ensinar a magia aos seus praticantes. Hécate ocupava ainda um lugar privilegiado dentro da teologia dos Oráculos Caldaicos, sendo assimilada à segunda hipóstase da tríade Pai-Potência-Intellecto (Turcan, 1992:278) e confundindo-se por vezes com o Destino (*tyche*) ou com a própria natureza (*physis* cf. Calvo Martínez, 1993:76). Para maiores detalhes acerca do seu culto, consultar Paris, in Daremberg & Saglio, s/d.:45-52.

**26** Os profetas, quer itinerantes ou estabelecidos em uma localidade específica, ocupavam, no primeiro século de surgimento do cristianismo, uma posição definida dentro da incipiente organização administrativa da Igreja, dividindo as tarefas missionárias com os apóstolos e os professores (Turner in Gwatkin, 1936:144).

**27** A repercussão social da Nova Profecia pode ser parcialmente avaliada por dois dados significativos. Em primeiro lugar, pela importância concedida às mulheres dentro do movimento, as quais dividiram o ministério sacerdotal em posição de igualdade com os homens. Além do próprio Montano, a Nova Profecia guarda a lembrança de duas mulheres igualmente possuídas

pelo Espírito Santo, Maximila e Prisca, que se consideravam profetisas superiores aos apóstolos (Montero Herrero, 1997:202). Em segundo lugar, pela permanência, em pleno século IV, de redutos montanistas na Península Ibérica e em Roma (Burkitt in Cook, 1939:460).

**28** A concepção do martírio como um rito de iniciação encontra-se expressa de modo evidente na Paixão de Santa Perpétua. Originária de uma rica família de Cartago, Vibiana Perpétua se tornou uma espécie de líder espiritual dos mártires presos em 203 por força de um edito de Septímio Severo. Em virtude da detenção, Perpétua teve de aprender a suportar a tortura e a privação, preparando a sua alma para receber o próprio Espírito Santo, razão pela qual começa a ter visões do Paraíso e a interceder pelos mortos do purgatório. Além disso, a iniciação como mártir lhe confere ainda poderes para derrotar o demônio no dia do suplício (cf. Brown, 1990:71-2 e Montero Herrero, 1997:241).

**29** Os ascetas da Nítria e da Célia habitavam celas individuais escavadas nas depressões entre as dunas, cada qual possuindo o seu próprio poço, cf. Brown, 1990:183.

**30** Assim é que, no caso específico de Jesus, Smith (1978), em uma obra instigante, demonstrou que o uso de argila misturada com saliva para curar males como a cegueira era uma técnica conhecida e aplicada pelos magos por todo o Mediterrâneo oriental.

**31** Nos Diálogos (III.8.2) de Sulpício Severo, Martinho de Tours expulsa um demônio das costas do *agens in rebus* Aviciano apenas com um sopro.

**32** Sobre as origens do colégio dos áugures e suas atribuições, consultar o verbete *augures* de autoria de Bouchè-Leclercq in Daremberg & Saglio. Quanto à capacidade de Atanásio em interpretar o canto das aves, é oportuno assinalar como o ascetismo monástico converteu os homens divinos em seres que possuíam uma intensa familiaridade com o mundo natural, a exemplo dos seus opositores, os *theioi andres* pagãos (Hidalgo de La Vega, 1995:214). Dentro do imaginário cristão do Baixo Império, a proximidade dos homens com os animais selvagens se converte em símbolo de santidade, sendo um importante atributo dos monges. Macário de Alexandria, por exemplo, em uma certa ocasião curou da cegueira o filhote de uma hiena trazido pela mãe à sua cela. Como retribuição pela graça recebida, a hiena lhe trouxe no dia seguinte a lã de um cordeiro (Pal. *Hist. Laus*. XVIII, 27-8).

**33** No mundo romano, os espíritos dos mortos aparecem como uma importante categoria de agentes espirituais conscientes. Os *insepulti*, os que haviam perecido de morte violenta e os mortos prematuros eram denominados *larvae* e *lemures*, perseguindo os vivos sem cessar. Vagando pela zona terrestre, eram invocados com frequência, em seus rituais, pelos mágicos, que, assim, se aproveitavam do desnorreamento desses espíritos para manipulá-los, especialmente quando se tratava de causar dano a outrem (Massoneau, 1934:40-1).

---

## O “BASILEUS” E SUA ESPADA VINGADORA

### CONSTÂNCIO II E O “TERROR DA MAGIA”

OS PROCESSOS DE ACUSAÇÃO CONTRA OS ADIVINHOS e feiticeiros deflagrados sob os governos de Constâncio II, Valentiniano e Valente deram origem a uma corrente de interpretação desses acontecimentos segundo a qual uma das principais características da sensibilidade religiosa do Baixo Império seria um aumento considerável tanto da prática da magia quanto do pavor nutrido pela sociedade romana contra ela, o que se explicaria pelo declínio do racionalismo grego durante a crise do século III e pelo aumento consequente da superstição e do obscurantismo. Aliada a isso, teríamos ainda uma situação de acentuada insegurança vivida pelo poder imperial da época, o qual, ameaçado por golpes militares sucessivos, fora igualmente tomado por um insólito temor contra os adivinhos e feiticeiros, devido ao intenso potencial subversivo contido na arte de tais indivíduos. Maurice, no seu clássico artigo de 1927 intitulado *La terreur de la magie au IV<sup>e</sup> siècle*, trouxe para o centro do debate acadêmico o tema das perseguições tomando como ponto de partida as medidas legislativas de Constantino coibindo a *superstitio*, ou seja, a magia e a adivinhação de tendência criminosa, ao mesmo tempo que preservava algumas práticas mágicas benfazejas e a aruspicina exercida

publicamente<sup>1</sup>. Quanto a Constâncio II, entretanto, Maurice lhe atribui um sentimento de verdadeiro terror contra a magia e a adivinhação, o que leva o imperador a abandonar as distinções estabelecidas por Constantino e a condenar do mesmo modo todos os saberes mágico-divinatórios (Maurice, 1927:113). Alguns anos mais tarde, Martroye (1930:675) reforçava a opinião de Maurice sobre o terror da magia que atingiu o Império durante o reinado de Constâncio, ao declarar que “no IV século ela [*i.é, a magia*] enchia o mundo de perturbação e de temor, pois as instigações dos ‘*mathematici*’ suscitavam inúmeros crimes de todo gênero”. Uma generalização de tal sentimento para todo o século IV aparece em 1932, em um artigo de Bonner sobre as agruras de Libânio decorrentes da ação mágica dos seus opositores destinado a se tornar referência constante nos trabalhos sobre a magia romana. No referido artigo, o autor declarava de modo peremptório que “o século IV foi obscurecido pela mais degradante superstição de um modo que só pode ser comparado ao Ocidente europeu na Idade Média” (Bonner, 1932:44).

Com os trabalhos de Maurice, Martroye e Bonner, começou a se tornar voz corrente entre os historiadores a suposição de que as medidas tomadas por Constâncio para reprimir a magia e a adivinhação resultaram de um temor particular e excessivo nutrido pelo soberano, o que não se verificaria sob Constantino e nem mesmo mais tarde, sob Valentiniano, em que pesem as severas condenações pronunciadas contra os membros da elite senatorial de Roma por crime de magia, durante a década de 370. Para Nock (1972:317), por exemplo, a atitude “moderada” de Constantino diante da magia e da adivinhação se constituiria como o padrão normal adotado pelo Estado romano no Baixo Império, ao passo que a intolerância de Constâncio só poderia ser classificada como histeria. Barb (1989:120 e ss.), por sua vez, atribui a proibição das práticas mágicas, por Constâncio, à malevolência dos seus informantes e ao receio de um imperador *supersticioso*, que agia com crueldade contra os réus de crimes de magia, um pouco à semelhança do que acontecia no fim da Idade Média. Para Salinas de Frias (1990:239), do mesmo modo, a atitude de Constâncio diante da magia e da adivinhação se devia não apenas ao fanatismo que demonstrava pela fé cristã, mas principalmente pelo fato de ser um imperador supersticioso, ou seja, dominado por um medo religioso sem fundamento. Mais recentemente,

Clerc (1995:207), divergindo nesse ponto de Peter Brown, seu principal inspirador, pretendeu que “sob Constâncio, a magia era objeto de temor para o poder imperial, donde a atmosfera de suspeita e de terror que marca a época dos processos sobre esse assunto”.

Em oposição à tese da existência de um medo generalizado para com as práticas mágicas e divinatórias, no Baixo Império, decorrente do acentuado clima de insegurança diante da “decadência” iminente de Roma ou do colapso do pensamento científico e racional que havia constituído a glória dos gregos, Peter Brown, no início da década de 1970, em um artigo extremamente sugestivo intitulado *Sorcery, demons and the rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*, redefiniu todo o debate acerca do assunto, propondo uma análise do fenômeno das perseguições fundamentada nas alterações observáveis na estrutura social das classes dominantes durante a chamada Antiguidade Tardia. Segundo o autor, o aumento das perseguições aos adivinhos e feiticeiros verificado em meados do século IV, notadamente sob os governos de Constâncio II, Valentiniano e Valente, foi o resultado de uma oposição crescente entre os *parvenues* que ocupavam cargos públicos na corte dos imperadores e os membros pagãos da aristocracia tradicional, portadora de um *status* bem definido, os quais teriam sido denunciados com o propósito de se abalarem *os pilares da classe patricia*, produzindo-se, assim, uma perseguição religiosa velada (Brown, 1970:24). O conflito resultaria de uma falta de integração na estrutura da elite governante do Império, especialmente na parte oriental, de uma oposição entre a *aristocracia de serviço* e a *aristocracia de cultura e prestígio herdado*, de acordo com a própria terminologia adotada por Brown, recorrendo-se à acusação de magia para dirimir uma disputa que não pôde ser resolvida por *vias normais* (1970:22). Para Peter Brown (1970, 21-2), casos como esse sempre ocorrem

[...] quando dois sistemas de poder se digladiam dentro da sociedade. De um lado, há um poder articulado, poder definido e aceito por todos (e especialmente por seus portadores): autoridade investida em pessoas precisas; admiração e sucesso obtidos por canais reconhecidos. Correndo contra isso podem estar outras formas de influência menos fáceis de definir – poderes desarticulados: os intangíveis distúrbios da vida

social; as vantagens imponderáveis de certos grupos; habilidades pessoais que se sucedem de um modo que é inaceitável ou difícil de compreender. Onde estes dois sistemas se sobrepõem, nós podemos esperar encontrar o feiticeiro. Em algumas áreas onde a competição não é facilmente resolvida por meios normais, nós encontramos um recurso real à feitiçaria. Mais importante, contudo, em uma situação onde poder articulado e poder inarticulado se defrontam, nós encontramos um medo maior da feitiçaria e a reprovação e caça às bruxas.

As considerações de Peter Brown sobre a perseguição aos mágicos e adivinhos a partir da segunda metade do século IV, em particular sob o reinado de Constâncio II, momento decisivo para a ascensão de uma “aristocracia de serviço formada sob um imperador por direito divino” (Brown, 1970:23), têm seguramente o mérito de desconstruir os argumentos de uma corrente historiográfica que reproduzia, sob um prisma religioso, os mesmos preconceitos demonstrados contra Constâncio II pelos seus contemporâneos e aceitos sem reservas por alguns pesquisadores, principalmente no que diz respeito à crueldade, pusilanimidade e ausência de racionalidade política, que sempre distinguiram as ações do imperador, conforme assinalamos no capítulo inicial. Ora, considerar que a repressão aos mágicos e adivinhos decretada por Constâncio resulta dos seus traços particulares de caráter, sempre temeroso pela sua própria vida e frequentemente assaltado por superstições próprias das anciãs, de acordo com o juízo de Amiano Marcelino (XXI,XVI,18), é mais uma forma de desqualificar as ações de Constâncio, de despojá-las de uma orientação lógica, substituindo-a pelos rompantes de um soberano temperamental e autoritário tomado por um terror insano que acatava todas as denúncias de conspiração de modo indiscriminado. Em oposição a essa tese, talvez valesse a pena mencionar aqui o caso reportado por Libânio (*Or.* I, 98-9) na sua autobiografia, cujo protagonista foi o próprio autor. Tendo se estabelecido em Antioquia, em 354, Libânio logo suscita a animosidade dos sofistas locais, devido ao sucesso obtido com os estudantes. Como consequência, seus adversários introduzem na corte de Galo um rapaz que acusa o rétor de haver degolado duas mulheres com o propósito de utilizar suas cabeças em rituais de magia maléfica contra Constâncio e seu César. Contrariando as expectativas, Galo se exime de tomar qualquer

providência no sentido de punir Libânio, enviando o delator ao tribunal do governador da província, o que faz abortar o complô. Nesse caso, portanto, em que a acusação de magia adquire um matiz político evidente, Galo não age de modo arbitrário, sendo suficientemente hábil para detectar a fraude perpetrada contra Libânio, o que, sem dúvida, nos obriga a pôr em causa a existência de um “terror da magia” sob o governo de Constâncio<sup>2</sup>. Do mesmo modo, uma interpretação como a de Nock, que elege as decisões de Constantino como paradigmas da conduta imperial em detrimento das medidas supostamente “anormais” tomadas por Constâncio – lugar de memória historiográfica do qual também já tratamos –, é simplesmente inadmissível e dispensa maiores comentários.

Verificada a impropriedade de se falar na existência de um “terror da magia” durante o governo de Constâncio, retornemos à interpretação de Peter Brown. A tese defendida pelo autor, não obstante o mérito de buscar uma explicação para a perseguição aos mágicos e adivinhos baseada nas incertezas e conflitos produzidos na “estrutura das classes dominantes do Império” (Brown, 1970:21), resente-se de algumas deficiências, que comprometem a sua validade tanto em nível teórico quanto empírico. Em termos teóricos, significa muito pouco afirmar que as acusações de feitiçaria irrompem em uma determinada sociedade quando dois sistemas de poder se defrontam, a não ser que aceitemos a antiga tese funcionalista segundo a qual toda sociedade é um organismo integrado, cujo fim máximo é promover a ordem entre os distintos grupos que a compõem (Bobbio, 1992:226)<sup>3</sup>. Dado que o dinamismo, intensidade e incompatibilidade das relações sociais são fenômenos recorrentes, não existindo sociedade em que a ordem instituída e expressa em princípios consuetudinários ou nos códigos jurídicos seja capaz de eliminar o dissenso, a desordem, o conflito, ao fixar com precisão o *status* social de todos os indivíduos que dela fazem parte, a tese de Peter Brown já se apresenta, de início, bastante comprometida do ponto de vista sociológico. Por outro lado, a oposição entre poder articulado e poder inarticulado (ou desarticulado) não resulta de uma distinção concreta subjacente ao padrão de organização social dos distintos grupos que interagem no contexto de uma dada comunidade, mas, sim, de uma construção ideológica que desqualifica os meios pelos quais alguns adquirem prestígio e influência,



o que os habilitaria a exercer uma liderança reconhecida no âmbito da sua sociedade, em proveito de outros, que pretendem evitar a todo custo a partilha das vantagens que usufruem com a manutenção do *status quo*. Em outras palavras, não é pura e simplesmente no exercício do poder por um determinado segmento social que podemos identificar uma possível organização (ou desorganização), mas, sim, na relação que se estabelece entre grupos em disputa. O máximo que poderíamos admitir é uma dicotomia entre o poder exercido por indivíduos que ocupam posições de autoridade no seio de uma determinada instituição social, mais especificamente do Estado, e o poder que se encontra fora dessas instituições, difuso pelo conjunto da sociedade ou cristalizado em associações paraestatais, mas, nesse caso, nos encontraríamos em um nível de discussão completamente distinto daquele proposto por Peter Brown.

No fim das contas, se fosse válida a suposição do autor de que as acusações de magia irromperiam num contexto em que dois sistemas de poder se defrontam, todas as sociedades, desde o alvorecer da Civilização, deveriam ter perseguido ostensivamente seus magos e adivinhos, o que evidentemente nunca se deu. Além disso, supor que a acusação de feitiçaria é um recurso extraordinário quando todas as vias “normais” para se solucionar uma dada competição não são mais eficazes é, no mínimo, um preconceito injustificável, uma vez que opõe formas possivelmente racionais de se dirimir um conflito (diálogo entre as partes, demanda judicial com base em provas irrefutáveis) a formas irracionais e/ou inverificáveis<sup>4</sup>. Se aceitássemos a argumentação de Peter Brown, teríamos forçosamente de admitir a acusação de magia como o último recurso possível para se vencer um adversário, uma forma excepcional e acessória de manifestação do conflito social, quase como um instrumento à disposição dos inábeis e incompetentes, o que desconsidera a importância cultural de uma acusação desse tipo no contexto de uma sociedade determinada. Pelo contrário, na medida em que o choque entre grupos e/ou indivíduos toma a forma de acusações de magia, isso se dá justamente porque essa via de expressão do conflito possui uma importância significativa para a sociedade em questão, evidenciando o quanto o universo mágico-religioso é capaz de influir sobre a mentalidade coletiva na identificação de possíveis agentes do infortúnio

e da fatalidade. Quanto a isso, a obra de Evans-Pritchard (1976) sobre a crença nos poderes maléficos dos bruxos entre os azande e sobre as regras que orientam o pleito em juízo contra sua ação continua sendo referência obrigatória para os que desejem informações mais detalhadas acerca de um tipo de explicação dos infortúnios humanos e de repressão aos seus agentes radicalmente distinto do nosso. Nesse ponto, parece que Brown não se revelou um leitor muito atento de Evans-Pritchard, a despeito dos elogios que tece à obra do antropólogo na introdução do seu artigo.

Em termos empíricos, as proposições de Peter Brown se revelam ainda mais discutíveis. Afirmar que as acusações de feitiçaria sob Constâncio II, Valente e Valentiniano exprimem a oposição entre uma aristocracia de serviço composta por *parvuenes* e a aristocracia tradicional identificada com o Senado é, na realidade, uma tentativa de construir uma interpretação única para acontecimentos que possuem contextos radicalmente distintos. Talvez sob Valentiniano e Valente, de acordo com a tese clássica de Alföldi (1979:96), as perseguições pudessem de algum modo atender a uma lógica de confronto estrito entre dois segmentos sociais, no caso os funcionários do *comitatus* e os senadores pagãos de Roma, ao passo que, no que se refere a Constâncio, as evidências disponíveis não permitem em absoluto uma conclusão como essa, conforme veremos mais adiante. O modelo de interpretação de Peter Brown, além de reduzir a um princípio explicativo comum realidades praticamente irreduzíveis, ao menos à luz da hipótese geral que formula, ressent-se ainda do fato de que os exemplos citados pelo autor em apoio à sua argumentação revelam-se inadequados. Segundo Peter Brown (1970:24-6), as acusações de feitiçaria no Baixo Império irrompem em meios marcados por uma rivalidade intensa, notadamente o dos rétores urbanos e dos aurigas, constatação irrefutável para aqueles familiarizados com os escritos de Libânio, os tabletas de *defixio* e os papiros mágicos<sup>5</sup>. Pretender, contudo, que tanto os professores de retórica quanto os modestos condutores de carros nas competições do Circo Máximo se inserem de algum modo na disputa entre a elite romana nos parece uma conclusão indemonstrável. Na verdade, o modelo de Peter Brown confunde dois níveis de análise completamente distintos: o da *acusação de magia* como prática processual ordinária e o da *perseguição ostensiva aos adivinhos*

*e feiticeiros* patrocinada pelo poder imperial. No primeiro caso, conduzir alguém às barras do tribunal por crime de magia era uma possibilidade prevista no direito romano desde, pelo menos, a promulgação das Leis das XII Tábuas, sendo evocada tanto em disputas entre indivíduos, situação na qual o processo de Apuleio constitui o mais célebre e bem documentado de todos, quanto entre grupos, a exemplo das retaliações adotadas contra bárbaros, judeus e cristãos. No Baixo Império, a situação não será muito diferente. A novidade, entretanto, não reside na existência de uma maior ou menor quantidade de acusações de magia nesse período, o que seria muito difícil de se comprovar, em virtude da carência de documentação para os séculos anteriores, mas na deflagração inédita de perseguições patrocinadas pelo Estado que visam, em última análise, a suprimir o ensino e a prática da magia e da adivinhação para todo o conjunto do *orbis romanorum*, razão pela qual uma afirmativa como a de Peter Brown (1970:20), de que “não é certo que as mudanças religiosas e intelectuais da Antiguidade Tardia alteraram grandemente as atitudes básicas do homem antigo para com a feitiçaria”, necessita, seguramente, ser revista.

Um valioso auxílio teórico para resolver as ambiguidades geradas pelo modelo de Peter Brown nos é fornecido por Mary Douglas (1970, xxv), ao formular o problema nos seguintes termos:

Nós podemos considerar que a animosidade contra os feiticeiros é sempre ativada no seu nível individual. Como ela intervém no nível comunitário depende da organização local. A acusação conduz a uma negação de laços comuns e responsabilidade. *O que acontece quando uma acusação foi feita depende do estado da comunidade política e de qual padrão de relações necessita de redefinição no momento, pois as crenças em feitiçaria são essencialmente um meio de clarificar e afirmar definições sociais.* (O grifo é nosso)

O que a autora nos sugere aqui é que as acusações de magia, de um modo geral, são fenômenos recorrentes no interior de qualquer sociedade, expressando as relações conflituosas entre os indivíduos. O impacto social da acusação, no entanto, será condicionado pela maneira segundo a qual a comunidade como um todo, quer se trate de sociedades tribais, quer de sociedades classistas, interpretar o acontecimento em causa, podendo

originarem-se perseguições ou não, como nos é ilustrado pelo caso grego, de modo exemplar. De fato, no mundo grego das *poleis*, os rituais de magia maléfica destinados a submeter rivais amorosos ou opositores legais, assim como o preparo de poções (*pharmaka*) com intenção de causar dano a outrem, remontam pelo menos ao século VIII a.C., sem que as *poleis* tenham jamais perseguido ou mesmo fixado qualquer sanção contra os mágicos e adivinhos (Phillips, 1991:262)<sup>6</sup>. De qualquer modo, o denominador comum, tanto no caso de acusações quanto no de perseguições por magia, é a caracterização desse conhecimento e, por extensão, dos que dele fazem uso, em termos de anormalidade, perversidade e subversão, o que redundava na criação de uma manifestação de “desvio” religioso, que sugerimos denominar *feitiçaria*, a fim de distingui-la do conceito de *magia*, do qual nos ocupamos no capítulo anterior.

A feitiçaria, entendida aqui como *prática mágica desviante*, resulta sempre de um processo de *criação de estigma* que delimita formas lícitas e ilícitas de interação com o sobrenatural. Recordemos, por exemplo, a passagem do livro do Êxodo (7,3) na qual Moisés transforma o seu cajado em serpente e esta devora as demais serpentes produzidas pelos sacerdotes do faraó. Qualquer interpretação cristã desse episódio seguramente se faria em termos da supremacia do verdadeiro Deus sobre os magos pagãos do Egito ou do milagre sobre a feitiçaria, embora a natureza do fenômeno seja a mesma, isto é, a conversão de um objeto inanimado num ser vivo, o que só poderia ser obtido recorrendo-se à intervenção de agentes espirituais conscientes, fossem eles as divindades antropomórficas egípcias ou o incognoscível Yavé. Qual o problema, então, que se coloca aqui? O de se assegurar o exercício de determinadas práticas mágico-religiosas aceitas como legítimas por um determinado grupo, o que equivale a deslegitimar tudo o que não se coaduna com estas práticas, independente do seu conteúdo benéfico ou maléfico, produzindo-se assim a imagem social distorcida daquele que se dedica a manipular potestades espirituais de uma maneira “equivocada”, “errônea” e “vil”, o qual passa a ser designado genericamente como bruxo, feitiçeiro, *goes*, *veneficus*, *maleficus*, entre outros termos, da mesma forma como o indivíduo que desafia as normas legais de comércio é definido como contrabandista. Mediante a construção dessa

imagem distorcida é que são fixados os princípios jurídicos que proscrevem a magia e a adivinhação e elaborados os processos de acusação contra os feiticeiros, razão pela qual devemos conceder uma atenção especial aos aspectos jurídicos do problema. Uma constatação como essa nos força a deslocar a análise para o campo daquilo que se diz e se pensa sobre determinados indivíduos cujos poderes são, *a priori*, definidos pelos seus detratores como nocivos, indesejáveis e inadmissíveis, o que evidentemente não deve se confundir com a análise dos ritos mágicos em si nem com o sentido que se lhes atribui os que deles fazem parte.

A imposição do estigma de feitiçaria a indivíduos ou grupos desviantes nos remete sempre a um *discurso de poder*. Desse ponto de vista, conforme sustentam os antropólogos interacionistas, “não existem desviantes em si mesmos, mas sim uma relação entre atores (indivíduos, grupos) que acusam outros atores de estarem consciente ou inconscientemente quebrando, com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural” (Velho, 1974:23). O estigma da feitiçaria, independente de a mesma redundar na adoção de sanções jurídicas contra os seus agentes, é um fenômeno social recorrente e faz parte de um processo de afirmação dos próprios valores religiosos coletivos às expensas de outros, que são inferiorizados e rejeitados como bárbaros, estranhos, exóticos. O que se encontra em causa aqui é uma clivagem entre formas superiores e, por isso, aceitas de religião e formas inferiores e condenáveis, pois, como bem observa Bourdieu (1974:43), um sistema de práticas e crenças está condenado a surgir como feitiçaria “todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólicas, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada”. Mais complexas, no entanto, são as razões pelas quais, num determinado momento da sua história, as sociedades resolvem abolir de modo violento e sistemático tais práticas, deflagrando assim os ciclos de perseguições.

Não pretenderíamos, evidentemente, fornecer aqui uma explicação global para esse fenômeno que pudesse dar conta de todas as suas variantes desde o Baixo Império até a extinção do Tribunal do Santo Ofício. Bastaria apenas sugerir que a conversão dos feiticeiros em inimigos absolutos da sociedade, passíveis de serem exterminados juntamente com

o saber do qual são depositários, relaciona-se, por um lado, à adoção de um comportamento profundamente intolerante vinculado à redefinição dos parâmetros que estruturam um determinado campo religioso, com a ascensão de novos especialistas do sagrado que lutam por se afirmar às expensas de concorrentes reais ou imaginários e, por outro, às implicações de caráter *político* resultantes das atividades dos assim chamados *feiticeiros*, ou seja, à capacidade de exercerem um poder incontroado, subversivo e perigoso para os representantes do *status quo*. A esse respeito, pode muitas vezes acontecer que a imagem que a sociedade elabora dos seus feiticeiros não corresponda por completo à realidade dos fatos, como assinala Clerc (1995:193), ao recordar que, embora a opinião corrente no mundo romano concebesse a existência de sacrifícios de homens e crianças nos rituais de feitiçaria, nenhum papiro mágico prescreve tal procedimento<sup>7</sup>. No entanto, a distinção estrita entre os atos reais de um feiticeiro e aquilo que a ele se atribui num contexto de perseguição e censura torna-se juridicamente irrelevante, pois, como afirma Baroja (1975:13), referindo-se à crença em bruxas e feiticeiros, “entre o que fisicamente existe e o que o homem imagina, ou tem imaginado existir, situa-se uma região na qual o real e o imaginário parecem se sobrepor”. De qualquer modo, o que para nós se impõe como essencial é o princípio de que toda perseguição patrocinada pelos poderes públicos representa a potencialização de um estigma socialmente construído contra os feiticeiros, cuja existência se torna, em um dado momento, assunto de *ordem pública*, passando com isso a ocupar uma posição de destaque na agenda política de governo. No caso romano, os limites desse processo podem ser definidos de modo bastante satisfatório, graças aos textos legais que possuímos, os quais nos permitem acompanhar as transformações na orientação jurídica do Estado acerca da magia e da adivinhação desde o início da República até o momento que nos interessa em particular, ou seja, o governo de Constâncio II.

## O CRIME DE MAGIA NA TRADIÇÃO JURÍDICA ROMANA

DESDE A REDAÇÃO DAS LEIS DAS XII TÁBUAS, é possível se acusar uma pessoa em juízo por pelo menos duas ações distintas realizadas por intermédio das

artes mágicas: 1) transportar para o seu próprio campo a colheita pertencente a outrem, como se depreende do seguinte fragmento, recolhido por Plínio na sua História Natural (XII Tb., VIII 8.a): *Qui fruges excantassit...*, exprimindo aqui o verbo *excantare*, empregado habitualmente com relação a coisas e não a pessoas, o sentido de “evocar ou fazer vir por meio de encantamentos”. A mesma proibição é reiterada em XII Tb. VIII 8.b:... *neve alienam segetem pellexeris* (“que não se encantem as colheitas alheias”), na qual o verbo *pellexere* é utilizado como sinônimo de *excantare*; 2) proferir conjuros mágicos com o objetivo de causar dano a alguém, conforme a sentença *qui malum carmen incantassit* (XII Tab., VIII 1.b). Segundo Bouchè-Leclercq (in Daremberg & Saglio, s/d.:922-3), o termo *carmen* poderia assumir múltiplos sentidos, tais como fórmula litúrgica, texto de lei, verso ritmado ou canto vocal, entre outros. No contexto específico das Leis das XII Tábuas, no entanto, o adjetivo *malum* que define *carmen* e o verbo *incantare* (“submeter a encantamentos”, “enfeitiçar”) não suscitam maiores dúvidas quanto à hermenêutica do fragmento. Em ambos os casos, a penalidade prevista talvez fosse, de acordo com Cantarella (1996:220-1), a morte por fustigação. De qualquer modo, o mais importante a ser ressaltado é que não se trata aqui de coibir o conhecimento mágico em si, mas apenas o seu uso maléfico contra a propriedade privada ou a integridade física dos indivíduos, o que circunscreve a infração ao âmbito do direito penal privado, esvaziando-o assim de qualquer conotação política<sup>8</sup>.

Com o *senatusconsultum* de 186 a.C., que reprimiu de modo sangrento as festividades báquicas em Roma, e o edito do pretor Cornélio Hispalo, de 139 a.C., expulsando os astrólogos do recinto da *Urbs* e da própria Itália (Massoneau, 1934:158), começamos a observar um interesse crescente da República em coibir determinadas práticas religiosas assimiladas à magia, sob a alegação de que colocavam em risco a moralidade e a ordem públicas. Como decorrência disso, observamos a extensão do crime de magia da esfera civil para a esfera política, de modo que os acusados poderiam, em determinadas situações, responder por crime contra a *civitas*, muito embora não existisse ainda uma legislação própria que regesse a matéria, a qual só surgirá no final da República, com a promulgação da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, por determinação de Sila, em 81 a.C.<sup>9</sup>. A partir de então,

o Direito Romano passa a contar pela primeira vez com uma legislação específica sobre os crimes de magia, fruto de um momento de exceção, quando o sistema republicano começava a sucumbir diante do embate entre facções rivais e os atentados contra a vida dos cidadãos pareciam ter se tornado uma prática corriqueira. Tendo por objetivo salvaguardar a ordem e a segurança pessoal dos cidadãos, a *Lex Cornelia* previa a deportação para uma ilha (*deportatio*) e o subsequente confisco dos bens para os réus de cinco crimes específicos: homicídio, porte de arma com intenção de homicídio ou roubo, incêndio criminoso, interferência de algum magistrado ou juiz no depoimento de uma testemunha a fim de condenar um inocente à pena capital e produção e administração de venenos (*venena* ou *medicamenta*) com propósitos homicidas (*Dig.* XLVIII, VIII, 1). Originalmente, o termo *venenum* identificava tão somente um remédio, filtro ou poção, sem nenhuma conotação pejorativa, mas, assim como havia os *bona*, havia também os *mala venena*, preparados com intenção de matar. Na medida em que o conhecimento das propriedades contidas nos elementos da natureza era considerado patrimônio por excelência dos mágicos, a palavra *veneficus* passou a ser utilizada, por derivação, como sinônimo para feiticeiro, sendo integrada ao vocabulário jurídico a partir da *Lex Cornelia*.

Marciano (*Dig.* XLVIII, VIII, 3), ao comentar, nas primeiras décadas do século III, a *Lex Cornelia*, esclarecia que, por força dessa lei, somente era passível de acusação por crime de *veneficium*, ou seja, de homicídio por envenenamento, aquele que fabricasse, vendesse ou possuísse drogas letais. Posteriormente, entre os reinados de Augusto e Tibério, outras infrações similares serão incorporadas ao crime de *veneficium*. A dissolução definitiva do sistema republicano e a instauração do Principado exigiram de Augusto a implementação de um amplo programa de reformas, com o objetivo de normalizar a vida pública do Império, abalada pelo intenso ciclo de guerras civis. Entre as medidas tomadas por Augusto no sentido de assegurar tanto a ordem pública quanto a integridade pessoal dos cidadãos encontra-se o edito de 11, no qual são fixadas as normas para o exercício da adivinhação em todo o território romano, proibindo-se consultas que se referissem ao tempo de vida do *princeps* ou a outros assuntos de interesse do Estado e que revelassem o futuro do próprio consulente ou de algum membro de sua família. Por



força do mesmo edito, proibia-se também a consulta de escravos sobre a saúde de seus senhores (Cramer, 1954:278). A violação da lei implicava, muito provavelmente, penalidades previstas pela *Lex Cornelia*, com a agravante de que inquirir sobre assuntos de natureza política poderia agora conduzir o acusado à morte, embora não tenhamos registro de processos desse tipo sob Augusto. De qualquer modo, a partir de então, todos os imperadores ao longo do Principado parecem ter seguido a orientação estabelecida pelo edito de 11 no que dizia respeito à adivinhação. Com Tibério, por sua vez, ao *veneficium* tomado no seu sentido estrito serão definitivamente incorporadas todas as outras infrações relacionadas com a prática da magia e da adivinhação (Mommsen, 1907:358). Tal acontecimento remonta ao suposto complô de Druso, em 17, quando foram promulgados dois *senatusconsulta* não apenas cassando da *Urbs* e de toda a Itália os astrólogos e magos (*mathematici* e *magi* cf. Tácito, *Ann.* II, XXXII, 3), mas impondo contra os *mathematici*, *chaldaei*, *harioli* e semelhantes a proibição da água e do fogo (*interdictio aqua et igni*), o confisco dos bens e a pena capital, se o culpado fosse estrangeiro (Ulp., *Mos. et Rom. Leg. Coll.* XV, II, 1)<sup>10</sup>. Por volta do final de seu reinado, Tibério ampliou os termos do edito de 11, proibindo a consulta aos arúspices em segredo e sem testemunhas (Suet. *Tib.* LXIII). Desse momento em diante, as bases legais do crime de *veneficium* estarão já estabelecidas, ocorrendo progressivamente um agravamento das penalidades adotadas contra os mágicos e adivinhos.

Em termos gerais, a posição oficial do Estado romano durante o Alto Império para com a magia e a adivinhação foi caracterizada pela tolerância, em que pese o agravamento das penalidades contra o crime de *veneficium* previstas nas Sentenças de Paulo. De fato, durante mais de três séculos, não constatamos a existência de nenhuma proibição geral do exercício da magia e da adivinhação para toda a extensão do Império. Os decretos de expulsão, que, vez por outra, atingiram os astrólogos, arúspices e correlatos, limitaram-se à cidade de Roma ou, no máximo, à Península Itálica, ao mesmo tempo que nunca se pretendeu que tais medidas fossem permanentes, uma vez que elas eram tomadas apenas em situações de emergência, quando a instabilidade política na capital do Império atingia limites insuportáveis (Cramer, 1950:10-11). Do mesmo modo, não havia a condenação das

*artes magicae* por si mesmas, mas tão somente do mau uso que delas alguns indivíduos inescrupulosos poderiam fazer, muito embora o seu exercício fosse sempre acompanhado com um certo desconforto pelos poderes públicos, como interpreta Ulpiano (*Mos. et Rom. Leg. Coll.* XV, II, 2), ao tratar dos *senatusconsulta* de 17. Segundo o jurisconsulto, ao se votarem tais medidas,

[...] os antigos pareceram proibir não a doutrina ela mesma, mas a exposição dessa doutrina em público, mas isso variou. Não é preciso se dissimular que esse contágio se insinuou nos costumes, de modo que, além disso, [*os matemáticos, caldeus e adivinhos*] se apresentavam publicamente. Se os magos foram vistos dando receitas ou praticando sua arte, é muito mais devido à sua obstinação e à sua audácia do que pela permissão que a eles se concedeu.

É bem verdade que, com Paulo, jurisconsulto contemporâneo de Ulpiano, temos já a condenação das artes mágicas e divinatórias por si mesmas. Na sentença 5,21,4, Paulo havia estabelecido o princípio de que “é preferível se abster não somente da adivinhação prática, mas da ciência ela mesma e dos livros que dela tratam”. Em 5,23,18, retornando à proibição de se possuírem livros mágicos, o jurisconsulto é mais explícito, declarando que “não é somente o exercício dessa arte, mas a própria ciência que é proibida”. Além disso, em 5,23,17, Paulo se inclinava por uma repressão geral da magia, ao sugerir que “todos os culpados de artes mágicas devem sofrer o ‘*summum supplicium*’, ou seja, a exposição às feras ou à cruz. Os magos, eles mesmos, devem ser queimados vivos”. Paulo, nesse caso específico, referia-se muito provavelmente aos *humiliores*, uma vez que os *honestiores*, em virtude do seu *status*, não estavam sujeitos às penalidades identificadas sob a rubrica de *summum supplicium*, mas à morte pelo gládio (*poena capitis*, cf. Santalucia, 1998:249), muito menos desonrosa, por não produzir uma lenta agonia, durante a qual o supliciado era submetido à curiosidade pública (Grodzinsky, 1984:361)<sup>11</sup>. Os *honestiores*, no entanto, não estavam absolutamente isentos da acusação de *veneficium*, como comprova a sentença 5,23,14, que prevê a deportação para uma ilha e o confisco de uma parte dos seus bens para os *honestiores* que houvessem administrado poções abortivas ou filtros amorosos. Já os implicados em sacrifícios humanos eram merecedores de um castigo mais severo: a pena capital (*poena capitis*), conforme a sentença 5,23,16.

Da comparação entre a atitude de Ulpiano e a de Paulo diante da magia e da adivinhação, talvez fosse plausível admitir-se que durante as primeiras décadas do século III, momento em que ambos os juristas redigem suas obras, não há uma opinião definida por parte do governo imperial acerca do assunto, o que resulta em um certo conflito de interpretação entre eles, pois, enquanto Ulpiano não entende que o conhecimento puro e simples das artes mágicas deva ser objeto de punição, Paulo se inclina por uma proibição de caráter geral, não obstante o fato de propor que os *vaticinatores* devam ser cassados tão somente do recinto de Roma (Sent. 5,21,1), conformando-se assim à tradição vigente durante todo o Alto Império. Na realidade, sob a dinastia dos Severos a magia e a adivinhação não constituem ainda um problema de ordem política e religiosa suficientemente grave para justificar uma ação enérgica do Estado contra tais saberes, prevalecendo, assim, a opinião particular dos juristas sobre uma transgressão que, *a priori*, não se caracteriza ainda como crime político. Com efeito, das onze sentenças de Paulo que tratam da repressão à magia e à adivinhação em suas diferentes modalidades, somente três delas se referem às implicações políticas da ação dos profetas (*vaticinatores*) e demais adivinhos, por perturbarem a ordem pública com o anúncio iminente de acontecimentos extraordinários (Sent. 5,21,1), por introduzirem entre os homens seitas de natureza desconhecida com o propósito de agitar os espíritos (Sent. 5,21,2) ou por interrogarem sobre a vida do imperador ou sobre a situação do Estado (Sent. 5,21,3). Mais significativo que isso, no entanto, é o fato de que, sob o governo de Severo Alexandre, momento em que tanto Ulpiano quanto Paulo exercem ainda seu ofício, são criadas cadeiras para o ensino da astrologia e da aruspicina em Roma, subvencionadas pelo Estado, o que parece indicar que tais saberes não representavam em absoluto uma ameaça à ordem estabelecida (Élio Lamp. *Vit. Alex. Sev.* XLIV, 4).

Toda essa situação começará a se alterar progressivamente a partir do reinado de Diocleciano, quando, por volta de 296, teremos pela primeira vez a promulgação de uma lei vetando a prática de um saber esotérico específico, no caso a astrologia, em todo o território do Império, da seguinte forma: “É de interesse público ensinar e exercer a arte da geometria. Ao contrário, a arte da matemática (*mathematica ars*) é condenável e proibida de um

modo geral” (C.J. IX, XVIII, 2). A lei, no entanto, permaneceu letra morta, uma vez que Diocleciano, além de não prever penalidades estritas para os infratores, não parece ter adotado as providências necessárias no sentido de tornar a proibição eficaz, de modo que os astrólogos puderam continuar a exercer livremente o seu ofício. Seja como for, é sob Diocleciano que o exercício das *artes magicae*, designado como *maleficium*, passa a constituir um crime autônomo, distinto do crime de *veneficium*, ou seja, de homicídio por envenenamento (Santalucia, 1993: 1049). De fato, a partir do Código Gregoriano, uma compilação das leis emanadas pela casa imperial de Adriano a Diocleciano (Schiafone, 1993:973), observamos pela primeira vez a incorporação em um texto jurídico do termo *maleficus* com o sentido de mágico e/ou adivinho, definição que mais tarde se tornará canônica com o Código Teodosiano. Doravante, o termo *maleficus* será empregado para designar o conjunto dos praticantes das *artes magicae*, em substituição ao termo *magus*, cuja introdução na linguagem jurídica remontava a Trajano (Mommsen, 1907:357), embora em muitas ocasiões *veneficus* e *maleficus* sejam ainda utilizados como sinônimos.

Após Diocleciano, caberá a Constantino estabelecer novos parâmetros para a atuação dos mágicos e adivinhos, o que foi feito primeiramente por intermédio da lei de 23 de maio de 317<sup>12</sup>, endereçada a Basso, prefeito da *Urbs*, na qual o imperador determinava o seguinte:

A ciência dos homens que são equipados com artes mágicas e que se descobre que trabalharam contra a segurança dos homens ou desviaram mentes virtuosas para a luxúria deve ser punida e merecidamente vingada pelas leis mais severas. Remédios buscados para o corpo humano, entretanto, não devem ser envolvidos em acusação criminosa, nem a assistência que é inocentemente empregada nos distritos rurais com o objetivo de que a chuva não seja temida para as colheitas de uva madura ou que as colheitas não sejam destroçadas pelas pedras de granizo danoso, desde que por estes artifícios a segurança ou a reputação de ninguém seja prejudicada, e que por suas ações eles não façam com que os dons divinos e o trabalho dos homens sejam destruídos (C.Th. IX, 16, 3).

Um pouco depois, em fevereiro de 319, Constantino volta a se ocupar das *artes magicae*, mais especificamente da disciplina dos arúspices, em uma

*epistula proposita* novamente endereçada ao Prefeito da *Urbs*<sup>13</sup>. Conforme o texto conservado no Código Teodosiano (IX, 16,1),

Nenhum arúspice deve se aproximar da soleira de outra pessoa por qualquer razão; até mesmo a amizade, embora antiga, de tais homens deve ser rejeitada. Se esse arúspice se aproxima da casa de outro, deve ser queimado vivo, e a pessoa que o convocou por meio de persuasão ou recompensas deve ser exilada em uma ilha após o confisco da sua propriedade. Para aquelas pessoas que desejam servir sua própria superstição ('superstitio'), elas devem estar aptas a executar suas cerimônias publicamente. Nós julgamos, além disso, que um acusador desse crime não é um delator, mas antes digno de recompensa.

O tom inflexível da lei, que prescrevia o *summum supplicium* contra os arúspices e a *deportatio* para os consulentes, poderia nos induzir a supor que Constantino estivesse predisposto a suprimir a própria disciplina, o que, entretanto, não seria uma interpretação aceitável, se nos recordarmos de que, logo depois, em 320, o imperador determina que, em caso de um relâmpago atingir algum edifício público, o prefeito da *Urbs* deve proceder à consulta aos especialistas nesse tipo de prodígio, ou seja, os arúspices, e ao posterior envio de um relatório cuidadoso ao *comitatus* (*C. Th.*, XVI, 10, 1). No texto da lei, Constantino acrescenta ainda a permissão para que essa tradição divinatória (*consuetudo*) seja ensinada àqueles que desejarem aprendê-la, contanto que se abstenham de sacrifícios domésticos, os quais haviam sido proibidos já pela lei de fevereiro de 319 (*C. Th.* IX, 16, 1). Da análise conjunta da legislação de Constantino, poderíamos concluir que o imperador não considerava a magia e a adivinhação em si mesmas como saberes passíveis de condenação. Pelo contrário, o imperador reconhece explicitamente tanto a validade da magia aplicada à medicina ou destinada a proteger as colheitas das intempéries quanto a da aruspicina, no que tange à interpretação dos *prodigia*, acontecimentos que perturbavam a ordem natural das coisas, revelando aos homens a cólera dos deuses (Vázquez Hoys & Muñoz Martín, 1997:360). A principal preocupação de Constantino era garantir a segurança física e patrimonial dos indivíduos, evitando que o recurso à magia e/ou à adivinhação pudesse ameaçar a segurança e a reputação de alguém. Uma vez que os ritos mágicos fossem benéficos e,

por isso mesmo, passíveis de serem realizados publicamente, os mesmos não se enquadrariam no crime de *maleficium*, o que, em termos gerais, se coadunava com a orientação jurídica em torno do assunto herdada do Alto Império. A esse respeito, é digno de nota o fato de que nas leis de Constantino não há qualquer menção explícita ao perigo que as *artes magicae* representavam para a casa imperial. O máximo que ocorre é a proibição de consultas divinatórias a título privado, a exemplo do que já observamos sob Tibério, razão pela qual se torna difícil aceitar a opinião de Castelo (1990:679), para quem o interesse do imperador em legislar sobre essa matéria adviria do acirramento das hostilidades com Licínio.

### “MALEFICIUM” E “MAIESTAS”

OS PARÂMETROS DE ATUAÇÃO DOS MÁGICOS e adivinhos estabelecidos por Constantino serão radicalmente alterados na segunda metade da década de 350 por Constâncio, que, em quatro constituições, exprime uma compreensão *sui generis* a respeito do assunto. A primeira delas, um edito *ad populum* promulgado em Milão, em março de 356 (*C.Th.*, IX, 42, 2), regulava a transmissão dos bens dos condenados em processos criminais nos seguintes termos:

Se por acaso a espada vingadora (‘gladius ultor’) tiver de golpear uma pessoa ou alguma outra punição destruí-la privando-a da vida, a sucessão do patrimônio da pessoa supramencionada deverá ser outorgada até ser eliminado o terceiro grau da conexão familiar, sem interferência do fisco, de modo que a pessoa possa receber a herança se ela a tiver reivindicado por lei civil ou pretoriana e se ela pertencer à categoria de pessoas, é claro, que são acolhidas pela autoridade dessa lei. A condição deve ser de outro modo para aquelas pessoas que são condenadas por lesa-majestade (‘maiestas’) ou mágica (‘magica’). Pois nesses casos nós não estabelecemos uma nova penalidade, mas deixamos a anterior inalterada, de modo que nós ordenamos que mesmo se o condenado tiver filhos ou pais, uma via é deixada aberta para as reivindicações do fisco.

Em dezembro de 356 ou janeiro de 357, Constâncio promulga o primeiro edito *ad populum*, proibindo expressamente a magia e a adivinhação (*C.Th.* IX, 16, 4):

Ninguém deve consultar um arúspice, um astrólogo ('mathematicus') ou um adivinho ('hariolus'). A corrupta doutrina dos áugures e vates deve silenciar. Os caldeus ('chaldaei') e magos ('magi') e todo o resto, os quais o vulgo chama de maléficos ('malefici') devido à magnitude dos seus crimes, não devem tentar nada neste sentido. Que seja reduzida ao silêncio, entre todos e para sempre, a curiosidade para com a adivinhação. Pois se alguma pessoa negar obediência a essas ordens, ela deverá sofrer a pena capital ('supplicium capitis'), derrubada pela espada vingadora ('gladius ultor').

No decorrer do mesmo ano de 357, Constâncio volta a se pronunciar sobre a matéria, em um outro edito *ad populum* (C.Th. IX, 16, 5):

(Após outros assuntos) Muitas pessoas que ousam perturbar os elementos por meio de artes mágicas não hesitam em colocar em perigo a vida de pessoas inocentes e ousam atormentá-las invocando os espíritos dos mortos ('manes'), de modo que qualquer um pode destruir seus inimigos por artes maléficas. Esses indivíduos, visto que eles são estranhos à natureza ('peregrini naturae'), que um flagelo mortal os consuma.

Em julho de 358, numa lei endereçada a Tauro, prefeito do pretório da Itália (C.Th. IX, 16, 6), Constâncio prescreve as penalidades a serem aplicadas às pessoas de condição social elevada envolvidas em crimes de *maleficium*:

Embora os corpos das pessoas dotadas de alta dignidade sejam isentos de tortura, exceto, é claro, para aqueles crimes que são indicados por lei, e embora todos os magos ('magi'), em qualquer parte do mundo onde possam estar, devam ser considerados inimigos da raça humana ('humani generis inimici'), aqueles dentre eles que estão em nossa comitiva ('comitatus'), entretanto, quase violam a nossa majestade. Se algum mago ('magus'), por essa razão, ou alguém imbuído com contaminação mágica que é chamado pelo costume do povo maléfico ('maleficus'), arúspice, adivinho ('hariolus') ou de qualquer forma um áugure, ou mesmo um astrólogo ('mathematicus'), ou alguém que oculta alguma arte divinatória de interpretação dos sonhos, ou de qualquer forma, alguém que pratique alguma arte similar, for detido em minha comitiva ou na do César, ele não deverá escapar da punição e da tortura pela proteção da sua alta categoria. Se ele estiver convencido do seu próprio crime e por recusa se opuser àqueles que o

descobriram, ele deve ser abandonado à tortura do cavalo, garras de ferro deverão dilacerar seus flancos e ele deverá sofrer punição digna do seu crime.

Com base nas leis de Constâncio II sobre a magia e a adivinhação, podemos definir uma série de elementos que atestam o quanto a atuação do imperador nesse domínio vem romper com toda a tradição jurídica imperial, ao contrário do que afirma Clerc (1995:208), para quem “do ponto de vista estritamente legal e jurídico, os processos de magia e de adivinhação e as constituições que os presidiam entram no repertório daquelas do Alto Império”. Uma observação como essa implica considerar, por um lado, que a orientação jurídica do Estado romano no Baixo Império, no que concerne às *artes magicae*, é qualitativamente a mesma que havia sido por mais de trezentos anos, a despeito das profundas alterações políticas produzidas na passagem do Principado para o *Dominato* e, por outro, que existe uma unidade normativa no que diz respeito a essa matéria específica entre a legislação de Constantino, Constâncio II e Valentiniano, por exemplo, o que nos obrigaria a admitir a tese de Peter Brown. Vejamos as razões pelas quais isso não é possível. Em primeiro lugar, das quatro leis de Constâncio supracitadas, três delas são definidas como editos *ad populum*, o que é raro no contexto da produção normativa imperial. De fato, um edito pressupõe sempre uma ordenação válida para toda a extensão do *orbis romanorum*, o que não nos obriga evidentemente a concluir que as outras modalidades técnicas de expressão da lei à disposição da chancelaria imperial (*epistulae, mandata, rescripta, decreta*) não fossem normas igualmente gerais e vinculatórias. A diferença é que um edito não resultava, em princípio, de nenhuma demanda externa ao *comitatus*, ou seja, não constituía uma resposta a uma consulta feita por algum funcionário à chancelaria imperial nem a uma petição individual ou coletiva, mas exprimia uma decisão tomada por iniciativa direta do imperador acerca de um determinado assunto, fixando assim, de modo imperativo, uma diretriz de governo que se desejava implantar. Com isso, o Estado tomava as devidas providências para que as determinações contidas nos editos fossem amplamente divulgadas, tanto entre a população em geral quanto entre os funcionários responsáveis pelo exercício do direito em nível local, dificultando, assim, sobremaneira,



a defesa daqueles que ousassem transgredi-las. Os editos eram enviados às cidades do Império, permanecendo afixados por meses em locais de fácil acesso (Jones, 1964:473). Por vezes, eram também inscritos em pedra, o que os devotava à lembrança permanente (Millar, 1992:258). Entre a categoria dos editos, merece uma atenção especial aqueles definidos como *ad populum*, ou seja, destinados ao conjunto da sociedade romana, uma vez que, em muitas ocasiões, os editos atingiam apenas uma área ou população determinada.

Durante todo o Alto Império os editos foram extremamente raros, prevalecendo os *rescripta* como o principal dispositivo legal utilizado pelo *princeps*<sup>14</sup>. Quanto ao Baixo Império, muito embora os editos aumentem em número, tornando-se, ao mesmo tempo, mais extensos e detalhados (Millar, 1992:258), é notável o fato de que, diante do amplo repertório de leis compiladas no Código Teodosiano, os editos em geral e, mais propriamente, os editos *ad populum* ocupem uma posição bastante modesta, sendo o conjunto da produção normativa dominado pelas *epistulae*, endereçadas aos funcionários superiores da administração civil e militar e aos bispos com instruções para a solução de problemas particulares e algumas vezes circunscritas a um determinado território (Cuneo, 1997:cxiv). No caso específico de Constâncio II, em mais de duas décadas de governo, caracterizadas por uma abundante produção legislativa, são emanados apenas onze editos *ad populum*, dos quais quatro regulamentam questões de ordem tributária e três se referem à magia e à adivinhação. Os quatro restantes se ocupam de assuntos diversos, a saber: adultério, violação de sepulturas, acusações anônimas e revogação das leis sancionadas por Magnêncio. Como se pode perceber, das pouquíssimas vezes em que Constâncio se dirigiu à sociedade romana como um todo, em três ocasiões os motivos para o seu pronunciamento estiveram relacionados com a magia e a adivinhação, constatação que não pode ser ignorada, ainda mais se nos recordarmos de que Constantino promulgou apenas um edito *ad populum* sobre o assunto, e mesmo assim restrito à aruspicina, ao passo que Valentiniano e Valente não promulgaram nenhum.

Outra particularidade importantíssima da legislação de Constâncio é a redução de todos os praticantes das *artes magicae* à categoria de *malefici*,

introduzindo, assim, no texto da lei a assimilação definitiva entre os crimes de magia e de adivinhação, que, nas obras de Ulpiano, Paulo e Marciano, permaneciam distintos, ao menos em termos teóricos. No caso da magia propriamente dita, o acusado era julgado de acordo com a *Lex Cornelia*, por se entender que a sua ação atentava diretamente contra a integridade física dos indivíduos, com a ressalva de que as penalidades previstas no início do século III para tal crime eram muito mais severas do que aquelas contidas no texto original da lei conforme atestam Paulo (Sent. 5,23,1) e Marciano (Dig. XLVIII, VIII, 3.5). Já no caso da adivinhação, eram evocados muito provavelmente o edito de 11 promulgado por Augusto e os *senatusconsulta* de 17, os quais determinavam os assuntos proibidos para consulta e puniam os adivinhos envolvidos com a perturbação da ordem pública, o que explicaria a existência no texto dos jurisconsultos da época severiana de dois títulos distintos para tratar de ambas as matérias, um destinado à *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* e outro intitulado *De Vaticinatoribus et Mathematicis*, mesmo que na prática tanto mágicos quanto adivinhos pudessem ser réus de crime de *veneficium*. Com Constâncio, tal distinção se torna obsoleta, uma vez que todos os que exerciam as *artes magicae*, qualquer que fosse a sua especialidade ou intenção e independentemente do fato de estarem implicados em homicídio ou não, respondiam por crime de *maleficium*, daí a preocupação do legislador em inserir nos textos os termos mais usados para designar mágicos e adivinhos no século IV, de modo a não deixar dúvidas de que todos, sem exceção, incorriam no mesmo crime perante a lei, podendo ser julgados de modo comum. O esforço do poder imperial em definir todas as práticas esotéricas que julga condenáveis o leva a registrar uma nova acepção para o termo *chaldeus* (*C.Th.* IX, 16, 4), que só começa a se difundir no decorrer do século III, ou seja, o de seguidor da doutrina contida nos Oráculos Caldaicos (Clerc, 1995:220)<sup>15</sup>. Como consequência, Constâncio proíbe igualmente a teurgia.

Pelo conteúdo das leis se percebe ainda que os principais atingidos pelas determinações de Constâncio, os eleitos como interlocutores privilegiados do imperador, são sempre os *especialistas* das artes mágicas, uma vez que não há menção explícita aos consulentes. Já as leis contidas nos fragmentos de Ulpiano e Paulo e as disposições de Constantino não enfatizam a posição

dos mágicos e adivinhos por ofício, fazendo com que a responsabilidade pelo crime seja igualmente compartilhada entre os profissionais e seus clientes ou mesmo prescindindo de identificar qualquer especialista. Em Paulo, por exemplo, diversas sentenças tendem a fazer uma discriminação entre oficiantes e consulentes, mesmo que as penalidades aplicadas sejam as mesmas<sup>16</sup>. Com Constantino, a legislação é bem menos minuciosa, uma vez que os únicos especialistas de fato citados são os arúspices, o que impõe a conclusão óbvia de que o imperador não pretendia regulamentar outras modalidades de especulação sobre o futuro, a menos, é claro, que consideremos o termo *haruspex* dotado de uma abrangência tal a ponto de ser tomado como sinônimo de adivinho em qualquer contexto, o que nos parece algo extremamente duvidoso. Nesse sentido, é importante mencionar que, na lei de 317-319 (*C.Th.* IX, 16, 3), cujo texto reportamos acima, o imperador não identifica nenhum mago ou adivinho, tratando-os genericamente como detentores das artes mágicas.

Com Constâncio, muito embora os consulentes não escapem em absoluto da condenação por *maleficium*, eles não são particularizados no texto da lei. O máximo que se verifica é a determinação para que nenhum membro do *populus* consulte um matemático, arúspice ou *hariolus*, contida no *caput* do edito de 356-357 (*C.Th.* IX, 16, 4), o que é uma decorrência inevitável da própria determinação do imperador em erradicar para sempre a curiosidade para com as *artes magicae*, conforme o restante do texto nos permite constatar. A atenção de Constâncio se detém, de modo muito particular, nos profissionais da magia e da adivinhação, o que se revela no inventário pormenorizado dos termos correntes para defini-los, na sua padronização como *malefici* e na caracterização do seu próprio ser, que é distinto dos indivíduos comuns, pois eles são tidos como estranhos à natureza (*C.Th.* IX, 16, 5), inimigos da raça humana e imbuídos com contaminação mágica (*C.Th.* IX, 16, 6), reforçando, assim, sobremaneira, o estigma que diferencia os adivinhos e feitiçeiros das pessoas comuns, um procedimento ausente de toda a legislação anterior, a qual se limitava apenas a desqualificar o conhecimento mágico, classificando-o como *impostura*, arte enganadora (*ars improba*, cf. *Ulp. Mos. et Rom. Leg. Coll.* XV, II, 1 e 3) ou *superstitio* (*C.Th.* IX, 16, 1). Às razões desse fenômeno voltaremos mais tarde, quando

tratarmos da polarização entre o imperador e os feiticeiros no contexto de construção da *basileia*. Por ora, basta registrar que Constâncio, ao elaborar a sua legislação, persegue *sujeitos de poder* específicos e muito bem definidos do ponto de vista da sua *praxis*.

As leis de Constâncio, por outro lado, ignoram por completo a distinção feita por Constantino entre o que poderíamos definir, embora impropriamente, como *magia negra* e *magia branca* e entre a aruspicina pública e a privada. Para o imperador, toda arte mágica é por definição maléfica e perigosa, razão pela qual não apenas os seus praticantes se encontram condenados irremediavelmente à pena capital, mas o próprio conhecimento deve desaparecer para sempre, como proclama a máxima *sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, contida no edito de 356-357 (*C.Th.* IX, 16, 4). Com Constâncio, a magia e a adivinhação são proscritas em termos universais e sem que se possa aventar a seu favor o respeito ao *mos maiorum*, uma vez que até mesmo o saber milenar preservado pela ordem dos arúspices é, conforme bem definiu Montero Herrero (1991:81), lançado na clandestinidade juntamente com os áugures, os quais constituíam um colégio oficial cujos serviços haviam sido requisitados ainda por ocasião da fundação de Constantinopla (Castello, 1990:690). Constantino, como vimos, havia proibido somente as consultas privadas aos arúspices, reconhecendo, contudo, a utilidade para o Estado do conhecimento que possuíam em se tratando de interpretar os *prodigia*. Mais tarde, Valentiniano, em uma lei de 371 endereçada ao Senado de Roma (*C.Th.* IX, 16, 9), declarará explicitamente que a aruspicina, constituindo um saber ancestral, não possui nenhuma conexão com os crimes de *maleficium*, desde que não seja praticada de modo a prejudicar alguém, retomando, assim, de certo modo, as prescrições de Constantino. Constâncio, ao contrário, parecia nutrir uma certa resistência a todo tipo de adivinhação, como nos informa Libânio no seu panegírico de 344 (*Or.* LIX, 167), ou, pelo menos, aos métodos pagãos de escrutar o futuro, o que explicaria o desaparecimento no registro epigráfico do título de arúspice, após 355 (Allard, 1894:365). Quanto a isso, é revelador o lamento de Amiano (XIX, XII, 20) pelo abandono, já sob Constâncio, dos antigos ritos oficiais de purificação, que tinham lugar sempre que ocorria

um *portentum*, os quais ficavam a cargo dos arúspices ou dos *decemviri sacris faciundi* (Montero Herrero, 1991:90).

Uma das características mais notáveis da legislação de Constâncio é a inexistência de qualquer clivagem no texto da lei entre os acusados por crime de *maleficium* de acordo com a sua condição social, em oposição ao costume instituído durante a dinastia dos Antoninos de se atribuir penalidades distintas aos *humiliores* e aos *honestiores*. Marciano (*Dig.* XLVIII, VIII, 3.5), no seu comentário à *Lex Cornelia*, esclarecia que, na sua época, a execução para os acusados por *veneficium* havia se tornado já a norma corrente, exceto em se tratando dos *honestiores*. Paulo, nos comentários que faz sobre a legislação em vigor, nos informa que a execução era aplicada a todo tipo de acusado, independentemente do seu *status*, em duas situações específicas: a) consultas sobre a vida do imperador ou sobre o Estado (*Sent.* 5,21,3); b) sacrifícios humanos (*Sent.* 5,23,16), prevalecendo nas demais a tendência a se reservarem penalidades menos severas para os *honestiores*<sup>17</sup>. No que diz respeito a Constantino, embora não apareçam no texto da sua lei de 319 (*C.Th.* IX, 16, 1) referências à condição social dos envolvidos na prática da aruspicina privada, o imperador distingue muito claramente os oficiantes dos consulentes, determinando a vivicombustão para os primeiros e a *deportatio* para os segundos. Já a sua lei sobre a magia (*C.Th.* IX, 16, 3) se limita a determinar a punição das *artes magicae* por intermédio das leis mais severas, sem discriminar os tipos de penalidades a serem adotados nem tampouco explicitar se todo os réus receberiam o mesmo tratamento, qualquer que fosse a sua posição social. Na realidade, a lei de Constantino é suficientemente ampla para permitir que os juízes, de acordo com o teor do processo, definam as penalidades que julgarem convenientes, ficando resguardado assim o antigo princípio do *liberum arbitrium iudicantis*, isto é, a autonomia do juiz para fixar a pena de acordo com a gravidade do caso, que vigorou durante todo o Principado (Santalucia, 1998:286).

Numa posição diametralmente oposta aos juristas do século III e a Constantino se situa Constâncio, o qual, nos dois editos promulgados entre 356-357, determina que todas as pessoas acusadas por crime de magia e adivinhação recebam a *poena capitis*, o que implica duas alterações importantes: 1) o fim da antiga distinção legal entre, por um lado, *honestiores*

e *humiliores* e, por outro, entre oficiais e consulentes; 2) uma restrição à capacidade dos juízes em interpretar ao seu modo a legislação imperial. Além disso, o imperador torna inequívoca a sua disposição inicial de punir todos os réus de *maleficium* do mesmo modo, ao emitir uma lei complementar aos editos anteriores proibindo terminantemente que as pessoas de alta dignidade recebam um tratamento diferenciado durante as investigações (*C.Th.* IX, 16, 6), suprimindo-lhes assim o privilégio de não serem submetidas à tortura, o que praticamente só ocorria até então em processos por crime de lesa-majestade (*maiestas*, cf. Garnsey, 1970:145). Tal constatação nos induz a supor uma conexão estreita entre o crime de *maleficium* e o de *maiestas*.

O termo *maiestas*, cujo radical se aproxima de *maius* e *magis*, expressava originalmente o princípio sobre o qual repousava a *amplitudo civitatis*, ou seja, a capacidade romana de se expandir de modo vigoroso e contínuo, assim como as colheitas cresciam e produziam frutos, motivo pelo qual tudo o que diminuísse a grandeza, dignidade e potência da *civitas* era classificado como *crimen maiestatis minutae* (Levi, 1969:87-8). Durante a República, a posição eminente de um magistrado, um representante do *populus*, advinha em grande medida do fato de ele encarnar, durante o seu mandato, essa potência criadora da qual se tornava temporariamente uma espécie de guardião (Schisas, 1926:05). Com o advento do Principado, a *maiestas populi romani* é progressivamente assimilada à *maiestas principis*, ou seja, o imperador se converte no depositário permanente do princípio sobrenatural que anima o Estado e o faz crescer. O ponto de partida desse processo é a promulgação, por Augusto, da *Lex Julia de maiestate*, bastante citada pelos jurisconsultos do Alto Império, muito embora o crime de lesa-majestade, denominado em geral apenas como *maiestas*, jamais tenha sido claramente definido, o que permitiu que, ao longo do tempo, um conjunto de infrações distintas entre si recaíssem sob a acusação de lesa-majestade, especialmente aquelas que atentavam de algum modo contra a dignidade do imperador, como era o caso, por exemplo, das consultas aos adivinhos para tudo o que se relacionasse com o Estado ou a casa imperial (Lécrivain in Daremberg & Saglio, sd.:1558-1559). Sendo assim, à medida que o imperador for assumindo cada vez mais uma condição sagrada, o crime de *maiestas* se aproximará do de *sacrilegium*, tornando-se aos poucos um crime

de tipo político-religioso que sustentará a deflagração de amplas perseguições a dissidentes religiosos, tais como os mágicos, heréticos e maniqueus. Uma das agravantes da acusação de *maiestas* era a pressuposição de que esse tipo de crime comportava sempre a intenção de cometê-lo (*dolus malus*), o que justificava a atitude intransigente por parte das autoridades romanas (Lécrivain in Daremberg & Saglio, s/d.:1559).

Como vimos, a legislação imperial acerca da magia e da adivinhação até Constantino se preocupa predominantemente com a segurança pessoal dos indivíduos, pretendendo coibir as ações criminosas contra os inocentes. A infração em si mesma não configura um crime político, a menos que ocorram perturbações da ordem pública ou sejam realizadas consultas a respeito da vida do imperador ou da situação do Estado (Ulpiano, *Mos. et Rom. Leg. Coll.* XV, II.3; Paulo, Sent. 5,21,1-3). Com Constâncio, o que parece se produzir é uma equiparação direta entre o *maleficium* e a *maiestas*, de modo que a prática da magia e da adivinhação, a despeito da sua intenção de produzir dano ou não e das razões que motivaram os agentes, é concebida sempre como uma subversão da ordem pública da qual o soberano é o supremo defensor, razão pela qual já no edito de março de 356 (*C.Th.* IX, 42, 2) Constâncio declara que apenas os bens dos executados por crimes de lesa-majestade e mágica seriam imediatamente absorvidos pelo fisco, deixando bem claro, assim, o quanto o assunto era considerado grave para o poder imperial. Pela lei de 358, endereçada a Tauro (*C.Th.* IX, 16, 6), o imperador faz questão de frisar que a simples presença de mágicos e adivinhos no seu *comitatus*, a despeito de qualquer ação real que possam executar, constitui uma ameaça potencial à sua majestade, pelo nível de proximidade mantido com o soberano, não podendo, assim, ser tolerada. Durante a execução dos processos contra os mágicos e adivinhos, a conexão entre *maleficium* e *maiestas* aparecerá em mais de uma ocasião, conforme veremos a seguir.

## OS PROCESSOS DE ACUSAÇÃO

MAIS EXTRAORDINÁRIA DO QUE A OBSTINAÇÃO de Constâncio em suprimir definitivamente o conhecimento das *artes magicae* em todo o Império por meio de providências legais foi a deflagração de um amplo movimento de

perseguição aos adivinhos e feiticeiros, procedimento inédito até então. Diocleciano, o primeiro, como vimos, a promulgar uma lei de caráter geral proibindo o exercício da astrologia, não se lançou em nenhuma campanha contra os *malefici*. É bem verdade que o imperador tentou submeter os maniqueus e cristãos mediante o uso da violência, mas em nenhuma das leis que emitiu com esse propósito há uma menção explícita de que tal ocorre em virtude da prática da magia e da adivinhação por parte dos atingidos pelas suas medidas. Cristãos e maniqueus não eram nocivos à ordem instituída por deterem um conhecimento sobrenatural específico, mas pelo fato de introduzirem inovações inadmissíveis na religião pagã tradicional, pondo em risco, assim, o equilíbrio entre os romanos e os seus deuses tutelares, o que exigiu uma pronta intervenção do *Iovius* a fim de resguardar o *mos maiorum* (María Blázquez, 1995:302)<sup>18</sup>. Conforme o texto da lei de 297 proscrevendo o maniqueísmo (*Mos. et Rom. Leg. Coll. XV, III.2*): “É, de fato, um grande crime recolocar em questão pontos que, uma vez estabelecidos e fixados de boa fé pelos antigos, mantêm e conservam sua forma e seu curso”<sup>19</sup>. Já sob Constantino, desconhecemos a existência de qualquer caso de repressão religiosa contra alguém, seja por professar o paganismo, executar sacrifícios sangrentos ou praticar a magia e a adivinhação. A única exceção é constituída pelo filósofo neoplatônico Sopatros, executado por volta de 331, num contexto de crise no abastecimento de grãos em Constantinopla devido a uma calmaria que retardava a ancoragem dos barcos provenientes do Egito, o que gerou protestos da multidão faminta reunida no teatro contra o imperador. Ablábio, então prefeito do pretório, acusou Sopatros de ter recorrido aos seus conhecimentos de magia, que tanto fascínio produziam com a corte, para encadear os ventos. O resultado foi a sentença de decapitação pronunciada imediatamente contra o filósofo (Eun. *Vit. Soph.* p. 383).

Com Constâncio, a situação se altera por completo, pois as leis que emitiu contra a magia e a adivinhação não representaram, como outras tantas diretivas gerais contidas no Código Teodosiano, “proclamações morais ou disciplinares” destinadas a tornar público, quer por meio da exortação, quer da ameaça, o ponto de vista da casa imperial sobre um determinado assunto, sem que isso redundasse na adoção de providências estritas no sentido de



exigir que os indivíduos se conformassem de modo incondicional ao texto da lei (Bradbury, 1994:137). Muito pelo contrário, o imperador estava convencido da necessidade de se eliminar de modo definitivo tais saberes, razão pela qual não apenas legisla contra os adivinhos e feiticeiros, mas inicia uma verdadeira cruzada contra eles. O início da perseguição, ao que tudo indica, se encontra relacionado ao episódio da usurpação de Magnêncio, uma vez que a mais antiga informação sobre o assunto que possuímos remonta ao ano de 353. Segundo Amiano Marcelino (XIV, I, 2), Galo, ao assumir o governo do Oriente, implementou uma política agressiva de repressão aos adversários do regime, acusando inúmeras pessoas de praticarem as ditas *artes nefandae*, ou seja, a magia e a adivinhação. Por determinação do César, informantes eram introduzidos nas casas ilustres com a incumbência de detectar possíveis focos de conspiração, o que resultava em condenações sumárias tanto de culpados quanto de inocentes. Mediante a narrativa de Amiano (XIV, I, 8), percebemos que a principal característica subjacente às investigações era a existência de uma *vontade obstinada* manifesta por Galo, com o apoio da esposa, em inquirir sobre qualquer ameaça à majestade imperial, independentemente ou não de uma acusação prévia, instaurando-se um clima de insegurança generalizada por todo o Oriente.

A ação de Galo representa, assim, a primeira tentativa do governo imperial em reprimir de modo ostensivo a magia e a adivinhação, muito embora o César, nesse caso, dificilmente estivesse agindo de modo independente, sem a anuência do Augusto, uma vez que o próprio Constâncio, após a sua vitória definitiva sobre Magnêncio, em uma lei datada de novembro de 353 e endereçada ao prefeito de Roma, revoga a autorização dada pelo usurpador para o cumprimento de sacrifícios noturnos, determinando a supressão imediata de tal *licentia nefaria* (C.Th. XVI, 10, 5). A motivação de Constâncio para tomar uma decisão desse tipo é bastante evidente. Não se tratava, nesse caso, de condenar os ritos pagãos em seu conjunto, mas de impedir as cerimônias noturnas outrora condenadas, mas restabelecidas por Magnêncio, as quais poderiam constituir-se em um pretexto para a prática da magia e da adivinhação com finalidades conspiratórias<sup>20</sup>. A partir de então, a segunda fase do reinado de Constâncio se caracterizará por um embate atroz e incessante do poder imperial contra os magos e adivinhos, não apenas no

âmbito legislativo, mas na utilização efetiva do aparelho estatal, acrescido agora de funcionários especiais investidos de poderes inquisitoriais (*agentes in rebus* e notários), para detectar, denunciar e punir os envolvidos com as *artes magicae*, como atestam os processos judiciais reportados por Amiano Marcelino e Libânio<sup>21</sup>.

Em 354, o antigo *dux* Sereniano é implicado, segundo Amiano (XIV,VII, 7-8), em um processo justo e legítimo por atentado contra a majestade do Império. Sereniano encantara por meios mágicos um gorro (*pilleus*), o qual havia confiado a um de seus amigos com a recomendação de que se dirigisse a um templo ignorado a fim de obter um oráculo acerca das suas possibilidades de alcançar o trono. A despeito da veracidade das acusações, Sereniano é absolvido por razões desconhecidas e muito provavelmente espúrias, o que suscita a indignação de nosso autor, para quem o réu era merecedor da condenação. De qualquer modo, o envolvimento de um dos membros do *comitatus* num caso dessa natureza demonstra o nível de tensão alcançado no seio da própria corte com o ciclo de golpes militares a partir de 350 e, de certo modo, antecipa o conjunto de processos judiciais que virão a seguir. De fato, logo após a execução de Galo, ocorrida no final de 354, é deflagrada uma ampla repressão aos antigos partidários do César, os quais são trazidos perante o Tribunal de Aquiléia, presidido pelo *magister equitum* Arbício, com a assistência do *praepositus* Eusébio. Torturas, deportações e execuções em massa são decretadas pelo tribunal (Am. Marc. XV, III, 2). O clima político no Império se torna então particularmente grave, iniciando-se uma fase de coerção intensa contra os que ousassem de algum modo desafiar a ordem estabelecida, fossem eles ricos ou pobres (Am. Marc. XV, III, 3), entre os quais se encontravam evidentemente os réus de *maleficium*. Amiano registra a atuação excepcional nesse domínio do *rationalis* Mercúrio, cognominado ironicamente “Conde dos Sonhos” (*comes somniorum*), em virtude da atenção que dispensava aos relatos sobre visões noturnas colhidos de modo sorrateiro entre os participantes de reuniões e banquetes. De acordo com Amiano (XV, III, 5-6):

Se alguém contava a um amigo que havia visto algo durante o sono, em um momento no qual a natureza tem mais liberdade para vagar, ele (i. é, Mercúrio) utilizava sua

arte venenosa para pintar o assunto com as piores cores e o vertia nas orelhas abertas do imperador. E por essa razão o homem, como culpado de uma falta inextinguível, era atingido por uma massa pesada de acusações. Como a fama exagerava esses fatos ao divulgá-los, se estava tão distante de revelar suas visões noturnas que, ao contrário, os homens dificilmente confessavam diante de estranhos que haviam dormido e alguns personagens letrados se afligiam por não terem nascido perto do Monte Atlas, onde se diz que os sonhos não aparecem aos homens.

Em meio a uma situação como a descrita acima, irrompe na cidade de Sírmio, em 355, uma série de processos cuja origem reside nas denúncias feitas pelo *agens in rebus* Gaudêncio contra os participantes de um banquete oferecido em honra a Africano, governador da Panônia Segunda. De acordo com o relatório de Gaudêncio a Rufino, *princeps officiorum* da prefeitura do pretório da Ilíria, alguns convidados do banquete afirmavam que, segundo presságios (*praesagia*), a tão desejada mudança dos tempos pela qual ansiavam estava próxima, o que era confirmado pelas predições de família, segundo o testemunho de outros. Para Amiano, declarações desse gênero, em face da situação política vivida na época, somente poderiam ser fruto de uma loucura inconcebível (*dementia incogitabilis*), como se depreende das consequências que se seguiram à denúncia. Africano e todos os demais implicados foram prontamente detidos e transportados para Milão, sede do *comitatus*, onde sofreram horríveis torturas. Os que admitiram ter sustentado opiniões imprudentes durante o banquete foram lançados na prisão com uma expectativa de absolvição bastante incerta (Am. Marc. XV, III, 7-11).

A repressão à magia e à adivinhação se intensifica no final de 356 e início de 357, momento em que a casa imperial resolve se posicionar de modo claro e definitivo sobre a matéria nos editos *ad populum* aos quais já nos referimos. Na segunda metade do ano, inúmeras perseguições têm lugar na corte imperial, que, por essa época, se encontrava sediada em Milão, conforme o depoimento de Amiano Marcelino (XVI, VIII, 1-2):

Na corte do Augusto, sob pretexto de defender a majestade imperial, se cometiam muitos atos abomináveis. Pois se alguém havia consultado um adivinho (“peritus”) sobre o grito de um camundongo ou o encontro de uma doninha ou sobre algum presságio (“signum”)

semelhante, se havia usado o encantamento de uma anciã para aliviar a sua dor — o que admite igualmente a autoridade da medicina — ele era acusado, denunciado sem poder supor por quem, arrastado a julgamento, condenado e executado.

No início de 359, irrompe uma nova onda de perseguições em virtude do processo iniciado contra o *magister peditum praesentalis* Barbácio e sua esposa, Assíria. Na residência de Barbácio, em Sírmio, instalou-se um enxame de abelhas. Ansioso por saber o que tal prodígio significava, o *magister* resolveu consultar alguns especialistas no assunto, os quais lhe responderam que tal fenômeno era prenúncio de um perigo iminente<sup>22</sup>. Assíria, após Barbácio ter-se ausentado em campanha, toma a decisão temerária de enviar-lhe uma carta, na qual suplica que não a abandone por Eusébia, a esposa de Constâncio, ao se tornar imperador. A carta é redigida em linguagem cifrada por uma escrava, a qual aguarda o retorno da comitiva imperial a Sírmio para denunciar Barbácio a Arbício, entregando-lhe uma cópia do que havia escrito por ordem de Assíria. O assunto foi reportado diretamente a Constâncio, que não tardou em tomar as providências cabíveis. Barbácio e a esposa foram decapitados. As investigações se estenderam aos seus familiares e próximos, envolvendo ao mesmo tempo culpados e inocentes. Entre os que foram submetidos à tortura e sobreviveram encontrava-se o tribuno Valentino, o qual, acusado injustamente, foi promovido em seguida à *dux* da Ilíria, como uma forma de compensação pelas injúrias que sofreu (Am. Marc. XVIII, III, 1-5).

No final de 359, ocorre a última e mais extensa das perseguições aos implicados em crime de *maleficium* sob o governo de Constâncio II. O caso teve início a partir do envio ao imperador de alguns documentos contendo perguntas dirigidas ao oráculo de Bes, em Abidos, sem que tenhamos condições de precisar se o autor da denúncia foi um particular ou um funcionário imperial. Bes, cujo prestígio derivava das suas faculdades apotropaicas e dos sonhos oraculares que propiciava, era um deus anão que possuía um culto antigo na região da Tebaida (Clerc, 1995:210). Sua capela fazia parte do antigo templo de Seth I e as consultas seguiam muito provavelmente o ritual da *incubatio*, o que pressupunha a existência de um corpo sacerdotal cuja função seria justamente interpretar os sonhos concedidos

por Bes como resposta à solicitação dos consulentes (Dunand, 1997:75). Pelo testemunho de Amiano (XIX, XII, 4), sabemos que Bes poderia ser consultado diretamente pelo próprio interessado ou por intermédio de um mandatário. As perguntas, nesse caso, eram redigidas de modo detalhado sobre pergaminho, permanecendo muitas vezes arquivadas no templo, mesmo após o deus ter concedido a resposta. Foram tais documentos que constituíram as provas cabais da denúncia apresentada a Constâncio, o qual determinou imediatamente a abertura de um inquérito conduzido pelo notário Paulo, cognominado *Catena*, e presidido por Modesto, *comes Orientis*, cuja indicação se deveu a sua notória severidade, já que o prefeito do pretório do Oriente, Hermógenes, hierarquicamente superior a Modesto, era considerado por demais indulgente (Am. Marc. XIX, XII, 5-6). A Paulo foram concedidos poderes para ouvir os depoimentos da maneira que melhor lhe conviesse, tarefa que, segundo Amiano, desempenhou com eficiência, retirando “da terra quase inteira, de modo indistinto, os nobres e os desconhecidos, uns curvados sob o peso das cadeias que os uniam, outros esgotados pela penalidade do aprisionamento” (Am. Marc. XIX, XII, 7). O tribunal especialmente constituído para apurar as denúncias se reuniu em Citópolis, na província da Palestina, entre Alexandria e Antioquia, regiões de onde provinha a maior parte dos acusados. Além disso, Citópolis, sendo uma cidade interiorana, possuía ainda a vantagem de resguardar melhor o sigilo nos trabalhos do tribunal.

Na verdade, as consultas oraculares feitas a Bes representaram apenas o ponto de partida para uma série de investigações paralelas a respeito dos crimes de *maleficium* e *maiestas* nas províncias orientais, uma vez que, entre os réus identificados pela documentação, somente Simplício, filho de Flávio Filipo, prefeito do pretório de Constâncio II, de 346 a 351, é acusado formalmente por haver interrogado o oráculo de Bes com propósitos políticos. Embora uma ordem expressa de Constâncio (*praeceptum*) determinasse que Simplício deveria ser submetido à tortura, o mesmo conseguiu escapar ileso, sendo condenado ao exílio (Am. Marc. XIX, XII, 9)<sup>23</sup>. Em seguida, entre os réus nominalmente identificados por Amiano, temos o prefeito do Egito, Parnásio<sup>24</sup>, incriminado por possuir o hábito de narrar aos seus companheiros uma visão que tivera durante um sonho,

quando se preparava para deixar Patras, sua cidade natal, na Acaia, e seguir carreira na administração pública. Segundo Parnásio, durante o seu sonho, figuras vestidas com roupas teatrais lhe faziam uma numerosa escolta, o que poderia ser interpretado como um prognóstico da sua ascensão ao trono, em virtude da similaridade entre o cortejo de atores que o cercava e o cortejo imperial. Apesar de réu de crime capital, Parnásio, assim como Simplício, foi tão somente exilado (Am. Marc. XIX, XII, 10). Após Parnásio, temos o rétor Andronico, decurião de Hermópolis, para o qual Amiano infelizmente não fornece o teor das denúncias apresentadas<sup>25</sup>. De qualquer forma, devido à firmeza do seu depoimento perante o tribunal, o rétor foi absolvido (Am. Marc. XIX, XII, 11). Por último, surge o filósofo Demétrio, trazido a juízo sob a alegação de ser um sacrificador contumaz. Embora a acusação fosse procedente, o filósofo se justificava argumentando que, desde a juventude, possuía o hábito de render sacrifícios às divindades, de modo a torná-las propícias, sem, contudo, pretender desvendar os segredos do futuro, aos quais ninguém poderia ter acesso. Submetido à tortura do cavalete (*eculeus*), Demétrio sustentou suas declarações com uma confiança inquebrantável, razão pela qual lhe foi permitido retornar a Alexandria em segurança (Am. Marc. XIX, XII, 12).

Como se pode constatar, os quatro casos individuais reportados por Amiano não atestam a adoção de medidas severas contra os réus, havendo inclusive duas absolvições. Não podemos, contudo, perder de vista o fato de que o nosso autor pretendeu registrar apenas as poucas ocasiões nas quais se fez justiça. Para além desse reduzido círculo de privilegiados, muitos sucumbiram diante do tribunal, alguns com os corpos despedaçados devido à tortura, outros arruinados mediante o confisco dos seus bens (Am. Marc. XIX, XII, 13). Entre os que padeceram violências por determinação do Tribunal de Citópolis, conhecemos, graças a Libânio, o caso do *agens in rebus* Aristófanes, acusado de ter apresentado a Parnásio um adivinho (*mantis*) com finalidades conspiratórias. Embora admitindo o fato, Aristófanes se defendia declarando que o teor da consulta dizia respeito somente à vida particular do prefeito, o que não foi suficiente para convencer Paulo. Como consequência, Aristófanes sofreu todo tipo de tortura, sendo posteriormente relegado, pena que ainda cumpria quando da morte de Constâncio, o que

motiva Libânio a escrever a Juliano solicitando clemência para o amigo (*Or.* XIV, 16-7). A perseguição conduzida por Paulo no Oriente, assim como a que teve lugar no Ocidente, em 356, atingiu níveis insuportáveis, conforme declara Amiano (XIX, XII, 14-5):

Aquele que levava no pescoço amuletos (“remedia”) contra a febre ou uma outra aflição, aquele que era acusado, por denúncias malfazejas, de ter passado a noite junto a um monumento funerário era tido como um feiticeiro (“veneficus”) ou como um homem que buscava os horrores dos sepulcros e os vãos fantasmas das almas errantes que saem desses mesmos lugares e, declarado culpado de crime capital, era exposto à morte. O assunto era conduzido tão seriamente como se muitos tivessem consultado o deus de Claros, as árvores de Dodona ou o oráculo de Delfos, outrora famoso, para inquirir sobre a morte do imperador.

Reunindo-se as informações esparsas que possuímos sobre os processos judiciais dos implicados em crime de *malefícium* durante a segunda fase de governo de Constâncio II, é possível obter algumas conclusões importantes a respeito da condição social dos envolvidos, do *modus operandi* dos processos e das penalidades porventura aplicadas. Em primeiro lugar, o que desperta de imediato a nossa atenção é o caráter universal das perseguições, pois muito embora a narrativa de Amiano Marcelino identifique em termos individuais somente os réus mais ilustres e, por isso mesmo, dignos de menção, em mais de uma ocasião o nosso autor declara que as denúncias atingiram igualmente ricos e pobres (*divites et pauperes*, cf. Am. Marc. XV, III, 3), pessoas nobres e gente comum (*nobiles et obscuri*, cf. Am. Marc. XIX, XII, 7), de modo que ninguém se encontrava totalmente isento de ser acusado de *malefícium*. Os indivíduos inicialmente implicados no processo faziam parte, em geral, do próprio aparelho de Estado. Sereniano e Barbácio, por exemplo, eram oficiais do *comitatus* de Constâncio, enquanto Aristófanes era membro da *schola* dos *agentes in rebus*. Africano e Parnásio, por sua vez, pertenciam à elite da administração civil provincial. Outros eram membros da cúria municipal de suas respectivas cidades, como Andronico e, muito provavelmente, o filósofo Demétrio. Dos réus nomeados por Amiano, somente Simplício era um *clarissimus* por nascimento, em virtude do *status* de seu pai, Flávio

Filipo, cônsul em 348<sup>26</sup>. A partir desse núcleo original, no entanto, havia a tendência a que a perseguição assumisse uma dimensão muito mais ampla, como se deu em 356 e 359.

Assim como a repressão à magia e à adivinhação não é feita contra nenhuma categoria social específica, tampouco importava para os poderes públicos a intenção que presidia a realização de ritos mágico-divinatórios, sendo igualmente perseguidas tanto a magia terapêutica que prescrevia encantamentos contra a febre e a dor quanto a consulta sobre assuntos de Estado. O *maleficium* não é definido, assim, pelo móvel da ação ou pelas suas consequências, mas pela ação ela mesma, supondo-se que o acusado incorre sempre em dolo nesse tipo de crime. Diante da lei, era praticamente impossível que alguém praticasse o *maleficium* de modo negligente ou com boas intenções, sendo o mesmo princípio jurídico válido para o crime de *maiestas*. *Maleficium* e *maiestas*, mais uma vez, encontram-se bastante próximos, havendo quase que uma assimilação entre ambos. As perseguições de 356 e 359 tinham como pretexto a defesa da majestade imperial ameaçada por qualquer um que fizesse uso das *artes magicae*, não importando as circunstâncias, razão pela qual tanto a utilização de amuletos profiláticos quanto as consultas sobre a vida do imperador eram punidas da mesma forma (Am. Marc. XIX, XII, 14-5). Amiano reconhecia, evocando a *Lex Cornelia*, a necessidade de preservar a majestade imperial contra qualquer ameaça, o que se poderia dar até mesmo por intermédio da tortura indiscriminada, se fosse o caso, na medida em que a segurança do *princeps* se encontrava na origem da segurança geral. No entanto, o que Amiano não podia admitir era a severidade da repressão e a satisfação que isso parecia produzir com a corte (XIX, XII, 17-9). Na verdade, a apreciação de Amiano a respeito das perseguições se fundamentava ainda em parâmetros estabelecidos para o Principado, não levando em consideração a mudança na natureza da própria monarquia. Como veremos mais adiante, o poder imperial durante o governo de Constâncio II possuía uma compreensão muito particular do problema em face da constituição da própria *basileia*.

Na investigação do crime de *maleficium* e no seu posterior julgamento sob Constâncio II prevalece o chamado rito inquisitorial que, no século IV, substitui progressivamente o rito acusatorial herdado do Alto Império. Durante o Principado, para que alguém fosse incriminado como autor ou



cúmplice de um crime era necessária a apresentação de uma acusação formal (*accusatio*), consignada em um documento próprio (*libellus inscriptionis*), perante os magistrados, o que limitava sobremaneira a atuação dos funcionários imperiais no combate aos criminosos. De acordo com o rito inquisitorial, ao contrário, para se iniciar um processo judicial contra alguém é suficiente que um funcionário investido com poderes de polícia ou com competência judicial se convença da existência de elementos suficientes para citar um réu em juízo, o que pode dar-se tanto por conhecimento direto do fato criminoso quanto pelas informações fornecidas por subalternos ou mesmo por particulares (Santalucia, 1993:1042 e ss.). No Baixo Império a *accusatio*, quando é feita, representa tão somente a notificação da ocorrência de um crime aos órgãos que integram a administração imperial, facilitando os trabalhos de investigação, mas não sendo absolutamente indispensável para a instauração do inquérito<sup>27</sup>.

Uma decorrência significativa da adoção do rito inquisitorial foi a permissão concedida aos funcionários imperiais para conduzir as investigações como melhor lhes conviesse, havendo ou não evidências de crime, o que os habilitava, em muitos casos, a aceitar testemunhos oriundos de delação, muito embora esta última somente fosse acatada em se tratando de crime de lesa-majestade, *veneficium* (i. é, assassinato por meios mágicos), *maleficium*, homicídio, adultério e estupro, uma vez que o Estado romano, mesmo nos seus períodos mais críticos, nunca incentivou a delação indiscriminada (Grodzynsky, 1974a:274)<sup>28</sup>. Nos processos de magia e adivinhação instaurados sob Constâncio II, somente no caso de Barbácio e Assíria o autor (ou melhor, a autora) da denúncia é identificado: trata-se de uma escrava que integrava o patrimônio confiscado a Silvano<sup>29</sup>. Nos demais, não é feita nenhuma referência a uma acusação formal, nem mesmo no contexto do extravio de documentos pertencentes ao templo de Bes. Muito pelo contrário, o que parece causar desconforto a Amiano (XVI, VIII, 2) é justamente a possibilidade de as pessoas serem conduzidas às barras do tribunal sem nem suporem a origem das denúncias, o que, no entanto, não representa nada de extraordinário, tendo em vista o *modus operandi* das investigações que prevalece no Baixo Império. Na medida em que o Estado assumia integralmente a responsabilidade pelo inquérito

(*cognitio*), a ação dos funcionários imperiais tornava-se cada vez mais decisiva na repressão ao *maleficium*, estabelecendo-se uma rede de informantes constituída, basicamente, pelos *agentes in rebus*, os quais são acusados por Libânio (*Or.* XVIII, 137-8) de se valerem da sua posição para extorquir dinheiro dos inocentes, ameaçando-os com a acusação de lesa-majestade, magia ou pederastia.

Do ponto de vista do julgamento, temos também no século IV importantes inovações. A maior delas é, sem dúvida, a afirmação das *cognitiones* secretas em oposição às audiências públicas de outrora, o que implica redução considerável da importância do livre debate entre acusação e defesa. A admissão das provas, a seleção dos testemunhos que poderiam ser ouvidos em juízo e a definição das penalidades cabíveis dependiam exclusivamente do funcionário que presidisse o tribunal (Santalucia, 1998:283-4), como vemos ocorrer no Julgamento de Citópolis. Não havia, por outro lado, um tempo máximo estabelecido para a finalização do processo a partir da detenção do acusado, podendo o mesmo permanecer encarcerado por meses ou anos aguardando o julgamento (Jones, 1964:521). Os réus se encontravam assim numa posição bastante inferiorizada dentro do sistema jurídico do Baixo Império, não obstante a exigência de que o processo em todas as suas etapas fosse registrado por escrito e depositado nos arquivos do tribunal para uma posterior consulta dos interessados, especialmente com o propósito de apelo (Santalucia, 1998:285). Constâncio II, como vimos no segundo capítulo, entendia que o direito de apelo era fundamental para evitar excessos por parte dos funcionários provinciais. No entanto, por uma lei específica de dezembro de 344, endereçada a Hiérocles, governador da Síria, o imperador negava de antemão o direito a recurso para os condenados por homicídio, *veneficium*, *maleficium*, adultério e estupro que houvessem confessado o crime ou contra os quais fossem apresentadas provas irrefutáveis da sua autoria (C.Th. XI, 36, 7).

A respeito das punições imputadas aos condenados por *maleficium*, as penas de decapitação pela espada e de *deportatio*, ambas seguidas do confisco de bens, parecem ser as mais frequentes, não havendo a princípio distinção entre os acusados em função do seu *status* social. Na legislação do Baixo Império, nem o crime de *maleficium* nem o de *maiestas* implicam a imposição

do *summum supplicium*, a despeito do significativo aumento do número de crimes punidos nesse período com a vivicombustão (Grodzynsky, 1984: 372 e ss.). Além disso, a maior parte das execuções parece ser conduzida longe dos olhos da multidão, assim como o próprio julgamento<sup>30</sup>. Por intermédio da narrativa de Amiano Marcelino, no entanto, podemos supor que a tortura aplicada aos réus com a finalidade de extrair deles a confissão fosse, em si mesma, uma modalidade particular de *summum supplicium*, cumprida privadamente. De fato, ao tratar da repressão que se seguiu à morte de Barbácio e Assíria, o autor registra o nome do tribuno Valentino como tendo sido um dos sobreviventes das diversas sessões de tortura impostas aos acusados, o que indica que outros pereceram no decorrer da investigação (Am. Marc. XVIII, III, 5). De modo mais explícito ainda, Amiano declara que, ao infligir os castigos, “Constâncio buscava prolongar a agonia da morte, se a natureza das vítimas o pudesse suportar” (XXI, XVI). Os dois métodos de tortura mais utilizados no Baixo Império eram o *eculeus*, espécie de cavalete sobre o qual o acusado era puxado pela cabeça e pelos pés, e o uso de garras de ferro que provocavam cortes profundos nos flancos, dilacerando a carne (Arce, 1974:339-40). Ambos, como vimos, aparecem no contexto de repressão ao crime de *maleficium*, sendo inclusive recomendados oficialmente pela lei de 358 (*C.Th.*, IX, 16, 6).

Após a decapitação, reservada sem dúvida para réus cuja implicação no crime era maior e mais direta, temos ainda a deportação (*deportatio* e *relegatio*), ou seja, o confinamento obrigatório em uma determinada região, com supressão dos direitos civis e perda total de bens (*ademptio bonorum*, cf. Luís Murga, 1996:196-7). A *deportatio* era também a solução encontrada em algumas situações para suavizar o rigor da lei, a qual determinava a execução para todos os envolvidos, independente do seu *status*. Tal artifício, ao contrariar de modo flagrante a orientação do *comitatus*, nos permite entrever as redes locais de influência que eram acionadas quando da irrupção de julgamentos desse tipo, como observamos nos casos de Simplício e Parnásio, ambos réus de crime capital que tiveram a pena comutada para deportação, sem que Amiano (XIX, XII,9-10) consiga fornecer uma explicação convincente para o ocorrido<sup>31</sup>. De qualquer forma, o mais importante é que, tanto no caso da pena capital quanto no da deportação, temos o confisco de

bens dos acusados, os quais são incorporados à *res privata* na qualidade de *bona damnatorum*, constituindo uma importante fonte de riqueza para o imperador (Jones, 1970:149)<sup>32</sup>. Desde, pelo menos, a época dos Antoninos, o confisco era adotado regularmente como penalidade suplementar contra os condenados por crimes graves, mesmo sem implicações políticas, muito embora os processos de *maiestas* constituíssem uma ocasião ímpar para a sua realização. No século III, Ulpiano havia formulado o princípio segundo o qual, em caso de *maiestas*, a morte natural do acusado não extinguiu o processo, ficando a sua propriedade sujeita a confisco, a menos que os herdeiros pudessem provar sua inocência, o que corresponde ao aumento de importância, sob Septímio Severo, da *ratio* ou *res privata* diante da necessidade da casa imperial em gerir as propriedades oriundas das guerras civis contra Pescênio Níger e Clódio Albino. Sob o governo de Constantino, uma longa série de disposições estendeu a categoria dos crimes punidos com a confiscação (Millar, 1992:171-3). Mais tarde, Constâncio II, na supracitada lei de março de 356 (*C.Th.* IX, 42, 2), decide restringir por um breve momento os casos em que o *fiscus* poderia reivindicar os bens dos acusados, mantendo o confisco somente para os réus de *maiestas* e *magica*, o que demonstra a proximidade entre ambos os crimes que se estabelece durante o seu reinado.

Tanto as leis que proscravam a magia e a adivinhação quanto os processos instaurados contra os seus praticantes evidenciam a determinação do poder imperial em suprimir por completo o conhecimento das *artes magicae*. A atuação de Constâncio nesse domínio não se desenvolveu de modo aleatório, sem propósito, nem tampouco careceu de eficácia, não obstante as dimensões continentais do Império, as dificuldades de comunicação interna e as limitações da burocracia, que, embora mais extensa do que jamais fora, não possuía condições de exercer um controle rigoroso sobre todo o território, especialmente nos distritos rurais e nas zonas de fronteira. E justamente quando confrontamos a política repressora de Constâncio com os meios à sua disposição para executá-la é que nos damos conta do quanto o crime de *maleficium*, associado agora diretamente ao de *maiestas*, constituía um desafio de governo a ser superado para que o *basileus* pudesse governar isento de qualquer ameaça à sua dignidade. Por ocasião do Julgamento de Citópolis,

Amiano (XIX, XII, 5) acusa Constâncio de atribuir mais atenção a denúncias envolvendo o crime de *maleficium* do que a outros assuntos igualmente sérios, o que seguramente não se deveu tanto ao caráter desconfiado e supersticioso do imperador, mas, sim, aos obstáculos que teve de ultrapassar no decorrer da sua segunda fase de governo, quando se torna soberano de um império novamente unificado. De qualquer modo, o importante é ressaltar que a repressão aos adivinhos e feiticeiros, em que pesem todas as dificuldades de ordem material para executá-la, foi consistente o bastante para intimidar o exercício da magia e da adivinhação, como nos informa Libânio (*Or.* XVIII, 126) ao declarar que, sob Juliano, os adivinhos foram, enfim, libertos do medo que os afligia, podendo executar seus ritos abertamente. Na sua Autobiografia (*Or.* I, 119), o autor retorna ao mesmo tema, ao celebrar a alegria que desfrutou quando da supressão de Constâncio, não apenas em virtude do retorno dos sacrifícios e das festividades pagãs tradicionais, mas também da autorização para se praticar livremente a adivinhação. A intensidade da repressão nesse domínio, desencadeada por Constâncio, pode ser medida pela afirmação de Libânio (*Or.* XVIII, 121) segundo a qual Juliano, a fim de impor as suas próprias convicções religiosas, jamais recorreu à violência ostensiva contra os recalcitrantes sob a forma de torturas e decapitações, o que sem dúvida se refere aos momentos de perseguição aos réus de *maleficium* observados durante a segunda fase de seu governo, uma vez que, como vimos mais acima (n. 20), o culto às divindades pagãs, desde que isento de qualquer finalidade mágico-divinatória, não se constituiu como objeto de perseguição por parte do imperador. Tratando igualmente da ação repressora de Constâncio contra a magia e a adivinhação, Bidez (1919:39) sugere que, em meados do século IV, as obras nas quais Jâmblico comentava a teurgia caldaica eram raras e difíceis de se encontrar em virtude das proibições então impostas. Pela mesma razão, Juliano teve muitas dificuldades para chegar a Máximo, cujos poderes só eram revelados a um círculo restrito de pessoas.

## A MAGIA COMO INSTRUMENTO DA “PRAXIS”POLÍTICA

SOBRE OS MOTIVOS QUE CONDUZIRAM O PODER imperial a perseguir os adivinhos e feiticeiros no século IV, a maior parte dos historiadores se divide

entre motivações de ordem política e motivações de ordem religiosa. No primeiro caso, temos, por exemplo, Chuvín (1990:46), para quem o que se visava nos decretos contra a magia e a adivinhação “era o perigo político de uma ciência capaz de indicar, mesmo obscuramente, o que sucederia ao imperador reinante e quando”. Do mesmo modo, Grodzynsky (1974a:284-5) considera que os imperadores cristãos condenaram a astrologia e a aruspicina pelas mesmas razões políticas que os seus predecessores, mas sem nelas depositar fé. Em última análise, segundo a autora, a tentativa de se coibir a adivinhação significou apenas uma solução simplista para conter os usurpadores que se revelou ineficaz. No segundo caso, Cramer (1950:10) propõe que os imperadores cristãos proibiram as *artes magicae* por razões religiosas e não políticas, ao contrário do que ocorre entre Augusto e Marco Aurélio, ao passo que, para Santos Yanguas (1979:44), “a tática de atuação de Constâncio em relação aos mágicos e adivinhos tem de ser relacionada com sua exacerbada inclinação pelo cristianismo”. Ambas as interpretações se ressentem, no entanto, de uma apreciação equivocada acerca das relações entre poder político e religião no decorrer do período que nos ocupa. Vejamos por quê.

Em primeiro lugar, ao contrário do que supõem Chuvín e Grodzynsky, inquirir sobre assuntos de Estado num contexto em que a monarquia romana se converte em uma instituição sagrada não é um crime apenas de ordem política, mas de ordem político-religiosa, sendo insustentável qualquer distinção que se pretenda fazer nesse domínio, como reconhecia Constâncio II, em 361, ao conceder, por intermédio de um edito, imunidade aos sacerdotes cristãos diante das tarefas municipais obrigatórias, com a justificativa de que o Estado romano “é preservado mais pela religião do que pelas funções públicas, atividades corporais ou fadiga” (*C. Th.*, XVI, 2, 16). Por outro lado, não concordamos também com a afirmação segundo a qual Constâncio não acreditava nas *artes magicae*, pois em nossa opinião o imperador as condena justamente pela sua eficácia, o que não nos obriga a concluir que, ao fazer isso, estivesse de algum modo abrindo mão do apoio sobrenatural que magos, astrólogos, profetas e arúspices tributaram ao poder imperial durante mais de trezentos anos. O que ocorre é tão somente uma substituição abrupta de alguns taumaturgos por outros, optando o

imperador por reprimir a ação dos feiticeiros pagãos ao mesmo tempo que reconhecia e acolhia na corte homens divinos cristãos que se projetavam. Como exemplo disso, temos Eusébio, membro de uma nobre família de Osroene, que havia sido indicado em 338/339 pelo Concílio de Antioquia para suceder Atanásio à frente da sé de Alexandria. Diante da recusa de Eusébio em ocupar o cargo por temor da reação dos cristãos da cidade, foi-lhe confiada a sé de Emesa, de onde foi expulso mais tarde sob a acusação de praticar a astrologia. Eusébio é então acolhido por George de Laodicéia, que intercede para que o bispo cassado possa reassumir as suas funções episcopais. Em seguida, encontramos Eusébio integrando a comitiva de Constâncio, muito provavelmente devido aos seus poderes sobrenaturais, já que o bispo, tendo acompanhado o imperador na sua campanha contra os persas, operou diversos prodígios durante a expedição (Soz. III, 6, 1-6; Sócr. II, IX). Do mesmo modo, Teófilo, o Índio, célebre pelos seus milagres, foi nomeado embaixador junto aos axumitas e homeritas (Fil. III, 4). Posteriormente, o bispo voltou a colocar à disposição de Constâncio os seus serviços, por ocasião de uma grave doença que havia atingido Eusébia. Teófilo impôs sobre ela suas mãos e a imperatriz, segundo Filostórgio (IV, 7), logo se viu curada do mal que a afligia.

Em segundo lugar, se é correto supor, conforme sugere Grodzynsky (1974a:291), que o cristianismo propiciou, de modo inédito, uma justificativa de caráter teológico para a erradicação das *artes magicae*, ao convertê-las em saberes demoníacos, nada nos autoriza a afirmar que Constâncio II estivesse imbuído de qualquer intenção proselitista ao deflagrar a sua perseguição aos adivinhos e feiticeiros ou mesmo seguisse qualquer orientação teológica específica, como querem Cramer e Santos Yanguas. Pelas leis que emanou sobre o assunto, percebemos que o principal problema subjacente ao crime de *maleficium* era o fato de que o mesmo desafiava a majestade do imperador com tudo o que ela comportava de sagrado. Sendo assim, se nesse momento a magia e a adivinhação se constituem em um crime de caráter religioso que ameaça ao mesmo tempo a ordem política vigente, isso se deve à concepção de que o poder imperial possui uma sacralidade inerente a ele mesmo ou, melhor dizendo, independente da organização eclesiástica ou dos ensinamentos dos seus monges e bispos, podendo, assim, Constâncio II reprimir as *artes*

*magicae* por iniciativa própria, sem o apoio de nenhum cânone conciliar. Ulpiano já havia estabelecido o princípio segundo o qual o crime de *maiestas* era *proximum sacrilegio* (Cuq in Daremberg & Saglio, s/d.:983), cabendo agora a Constâncio equipará-lo ao crime de *maleficium*. Por essa assimilação, *maleficium* e *maiestas* atentavam diretamente contra a pessoa sagrada do imperador, o que era suficiente para qualificá-los como atos ímpios, sacrílegos (Lear, 1965:70), sem que fosse necessária qualquer referência explícita a uma possível transgressão dos preceitos que regiam a fé cristã.

Somente a partir do século V talvez possamos tratar da cristianização da política de repressão às *artes magicae*, em virtude de uma lei de Honório e Teodósio endereçada ao prefeito do pretório Ceciliano (a última disposição contida no Código Teodosiano sobre a matéria), proibindo a astrologia, por esta se opor aos princípios cristãos (*C.Th.*, IX, 16, 12). Segundo o que prescrevia a lei, caso os *mathematici* não rejeitassem a falsa doutrina (*error*) que professavam, fazendo queimar seus livros diante do bispo local e se convertendo definitivamente ao cristianismo, deveriam sofrer a deportação, o que significava um abrandamento da pena em comparação com o século anterior. A explicação para essa mudança de atitude do Estado para com as *artes magicae* parece resultar de um esvaziamento da agravante de lesa-majestade que pesava sobre a infração. O *maleficium* se torna então um crime contra a religião cristã e não mais contra a pessoa do imperador, muito provavelmente devido ao fato de a Igreja no Ocidente se encontrar suficientemente fortalecida para se contrapor à sacralidade imperial que constituía a essência da *basileia*, deslocando assim o crime da esfera política para a esfera canônica. Quanto a isso, é extremamente sugestiva a constatação de que o Código Justiniano, no seu título reservado aos adivinhos e feiticeiros (IX, XVIII), não traz registro da lei de 409, retendo somente aquelas que determinavam a condenação dos praticantes das *artes magicae* pela ameaça que representavam ao poder constituído, o que atesta a permanência, sob o Império Bizantino, da orientação jurídica que assimilava *maleficium* e *maiestas*, a qual começa a se produzir a partir de meados do século IV, com Constâncio II.

Controlar as potestades sobrenaturais por intermédio de meios mágicos, ser capaz de prever os acontecimentos futuros e, assim, antecipar ou retardar



a tomada de determinadas decisões, eram procedimentos que integravam a própria *praxis* política no Império Romano, de maneira que o exercício do poder sempre exigiu dos seus titulares uma certa familiaridade com as *artes magicae*, como comprovam os astrólogos, áugures e arúspices que estiveram a serviço da corte desde a instauração do Principado, isso quando os próprios imperadores não se especializavam em alguma modalidade de conhecimento esotérico, a exemplo de Adriano, exímio astrólogo (Barton, 1995:46), e Severo Alexandre, tido como *peritissimus* em aruspicina (Montero Herrero, 1991:27). Conforme assinalamos no capítulo anterior, o conhecimento da magia significava um tipo específico de poder cuja utilização poderia, em determinadas circunstâncias, ameaçar a própria ordem constituída, na medida em que fosse manipulado pelos adversários do regime. Por volta da metade do século IV, momento em que Constâncio se afirma como líder único do Império, o controle sobre as potestades sobrenaturais propiciado pelos meios mágicos continuava a ser, como sempre fora, um apoio imprescindível para todos os que aspirassem ao trono, razão pela qual o imperador, ao iniciar a perseguição aos adivinhos e feiticeiros, visava, sem dúvida, a retirar das mãos de particulares um conhecimento por demais poderoso para ser exercido sem a supervisão da casa imperial.

A permanência do vínculo entre magia e poder em uma sociedade que assistia ao avanço progressivo e irreversível do cristianismo se torna evidente no encantamento contido no PGM XII, 201-5 (Betz, 1986), datado do século IV, onde se lê, na abertura: “Um pequeno anel útil para todo tipo de operação mágica. Reis e governantes buscam obtê-lo”. O anel ao qual o papiro se refere é um símbolo clássico da eternidade (Vázquez Hoys & Muñoz Martín, 1997:37) e, por extensão, da totalidade cósmica que os soberanos no mundo oriental julgavam encarnar, sendo, por isso, um instrumento bastante utilizado pelos mágicos, os quais surgiam, assim, como depositários de um saber potencialmente perigoso<sup>33</sup>. Fírmico Materno, ao propor na *Mathesis* (II, XXX, 4-10) alguns princípios de “ética profissional” aos que desejassem se iniciar nos segredos da astrologia, adverte-os para jamais responderem a uma consulta sobre a situação do Estado ou sobre a vida do imperador, se envolverem em *seditiones*, ou seja, em movimentos políticos contrários ao regime, assistirem a sacrifícios noturnos, públicos

ou não, e manterem colóquios secretos com qualquer um, de modo a demonstrar que não utilizavam o seu conhecimento para fomentar ações subversivas. A possibilidade de se recorrer às *artes magicae* com propósitos políticos se encontra prevista, inclusive, no repertório de encantamentos contidos nos papiros mágicos, os quais, entre inúmeras receitas para todo tipo de situação, oferecem não apenas proteção contra a ira dos soberanos (PGM XII, 275-80) como também prometem interferir nas decisões imperiais, atraindo para o usuário o favor régio (PGM XXXVI, 35-40).

No contexto da usurpação de Magnêncio, veremos a magia e a adivinhação serem efetivamente empregadas para sustentar as pretensões políticas dos revoltosos. De fato, sabemos que Magnêncio, embora cristão, não desprezava em absoluto o auxílio das *artes magicae*, tendo consultado adivinhos e feiticeiros por ocasião do golpe contra Constante, o que lhe valeu a reprovação de Atanásio na sua *Apologia a Constâncio* (7). O usurpador, além disso, recebia a todo o momento conselhos de sua mãe, tida como uma hábil profetisa (Zóz. XLVI, 1). Muito provavelmente, é o envolvimento de Magnêncio com as *artes magicae* que Filostórgio (Hist. Eccl. III 26) deseja exprimir ao acusá-lo e a toda a sua tropa de práticas supersticiosas, uma vez que *superstitio* ou *deisidaimonia* são formas correntes na época de se identificar o exercício da magia e da adivinhação. Juliano, muito mais que Magnêncio, aparecerá nas nossas fontes como praticante das *artes magicae* aplicadas aos seus objetivos políticos.

Juliano, ao descobrir os segredos da teurgia e os poderes miraculosos dos taumaturgos orientais, quando da sua viagem de estudos à Ásia Menor e à Grécia, após 351, converteu-se prontamente em um adepto fervoroso da magia e da adivinhação, renegando assim a formação cristã que desde cedo recebera<sup>34</sup>. Dessa iniciação nas *artes magicae* nos dá testemunho Gregório de Nazianzo (*Or.* 4, 31) ao declarar, de modo absolutamente parcial, que foi na Ásia que Juliano “aprendeu todas as loucuras que se debitam aos astros, aos horóscopos e à representação do futuro, assim como a magia que daí deriva”. A opinião de Gregório, no entanto, é corroborada por Amiano, um pagão que nutria grande estima por Juliano. Segundo Amiano (XXI, II, 4), Juliano há muito havia renunciado ao cristianismo e, “como todos os adoradores dos antigos deuses, se abandonava às práticas

dos arúspices e dos áugures, o que era conhecido apenas por um pequeno número de confidentes”. Além disso, Juliano experimentara em mais de uma ocasião visões oníricas e presságios que lhe prediziam a morte iminente de Constâncio e a sua ascensão ao trono, o que estimulava nele o interesse pela ciência da adivinhação (Am. Marc. XXI, I, 6)<sup>35</sup>.

Na realidade, desde o momento em que iniciou sua carreira pública, em 355, Juliano não cessou de pautar as suas ações políticas pelo que lhe revelavam a magia e a adivinhação. Ao ser enviado às Gálias, o César recebeu a autorização de levar consigo apenas uma reduzida comitiva particular. Entre os seus assessores mais próximos, encontrava-se o hierofante de Elêusis, com o qual estreitara relações quando da sua estadia em Atenas. Segundo Eunápio (*Vit. Soph.* p. 441), com a cumplicidade de Oribásio de Pérgamo e de um certo líbio denominado Eumero, Juliano e o hierofante executavam ritos secretos, evocando coragem para suprimir o governo de Constâncio. Juliano, durante toda a campanha contra Constâncio, auxiliado não apenas pelo hierofante, mas por diversos outros adivinhos, tais como o rétor gaulês Aprúnculo, consultava sem cessar as entranhas dos animais e o vôo das aves (Am. Marc. XXII, I). Após a morte do Augusto, Juliano acumulou o hierofante de presentes e o enviou de volta à Grécia, cercado de honrarias imperiais. Em seguida, convocou para sua companhia Máximo de Éfeso, reputado taumaturgo neoplatônico, que se torna o expoente dos saberes esotéricos na corte (Eun. *Vit. Soph.* p. 441), conforme mencionamos no capítulo anterior. Cumpre notar, por último, que a magia e a adivinhação utilizadas com finalidades políticas não eram monopólio apenas dos inimigos domésticos de Constâncio. Pelo contrário, os persas, principais adversários dos romanos em meados do século IV, eram considerados exímios feiticeiros. De acordo com Amiano (XVIII, IV, 1), no contexto de reinício das hostilidades contra Roma em 359, Sapor se preparava para a batalha, “associando a seus projetos os manes infernais e consultando sobre o futuro todos os meios de adivinhação”.

## OS “INIMICI GENERIS HUMANI”

MUITO EMBORA A MAGIA E A ADIVINHAÇÃO FOSSEM, sem dúvida, saberes perigosos quando manipulados por mãos inescrupulosas, tal fato por si só não seria

capaz de justificar uma repressão tão severa como a que observamos sob Constâncio II, uma vez que, desde a instauração do Principado, existia já a possibilidade de que tal acontecesse sem que isso tenha dado origem a qualquer movimento semelhante. A explicação para esse fenômeno deve, então, ser buscada não na existência da magia e da adivinhação em si mesmas, mas na mudança do modo pelo qual o poder imperial as encarava, o que, em última análise, nos remete ao estudo do sistema de representações que, no plano simbólico, sustentava o exercício desse poder. O que nos parece ocorrer durante a segunda fase do governo de Constâncio II é uma potencialização do estigma em torno dos adivinhos e feiticeiros patrocinada pelo Estado, em conformidade com a criação de uma realza sagrada de inspiração monoteísta, que aglutina elementos provenientes do pensamento helenístico e da tradição judaico-cristã, num contexto de redefinição dos parâmetros religiosos característicos da sociedade romana. Segundo Bourdieu, todas as vezes que uma nova ideologia religiosa surge e se afirma, a consequência previsível é a transformação das crenças que lhe são opostas em feitiçaria, de modo a desqualificar os seus adeptos. Assim, “no âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre a religião e a magia, entre o sagrado e o profano, entre a manipulação legítima e a manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa” (Bourdieu, 1974:44). Com a emergência da *basileia*, a partir do início do século IV, o que ocorre é justamente um processo dessa natureza, ou seja, a construção de uma mística que faz do soberano um ser imbuído de poderes extraordinários, em virtude da sua natureza divina. O *basileus* se apresenta, assim, como o representante da divindade suprema sobre a terra, o que tanto o qualifica a ingerir-se nas disputas teológicas que irrompem no seio da *Ecclesia* quanto a legislar contra os adivinhos e feiticeiros, de modo que somente as práticas religiosas sancionadas pelo poder imperial são tidas como legítimas, ficando todo o resto confinado à esfera da *superstitio*, do *error* e do *maleficium*.

Com a instauração do *Dominato*, o imperador romano se transforma definitivamente em algo que nunca fora antes, ou seja, em árbitro com competência suficiente para estabelecer paradigmas de comportamento religioso a serem seguidos por toda a sociedade romana. Ao revestirem o Pontificado Máximo, os soberanos do Principado tinham por incumbência

apenas salvaguardar a religião tradicional de influências que julgassem perniciosas ou de dirimir disputas de fundo religioso, sem pretender criar padrões rígidos de ortodoxia e heterodoxia, o que permitiu que religiões frontalmente contrárias ao *modus vivendi* pagão sancionado pelo Estado, como o cristianismo, por exemplo, pudessem se difundir durante séculos pelo território do Império sem sofrer qualquer oposição sistemática. Nesse sentido, o caso do judaísmo é igualmente esclarecedor. Vencidos por Tito e exilados da sua terra natal por Adriano, os judeus foram duramente reprimidos pelo poder imperial, em virtude dos conflitos que nutriam entre si e contra os novos conquistadores, sem que isso tenha resultado em qualquer perseguição de caráter étnico-religioso ou na proibição do exercício da religião judaica (Simon & Benoit, 1987:71-2). No Baixo Império, entretanto, o poder imperial começava a interferir diretamente na fixação de comportamentos religiosos lícitos e ilícitos e a reprimir pela força os recalcitrantes, como testemunham as perseguições de Diocleciano contra os cristãos e maniqueus e as de Constantino contra os donatistas e arianos.

Sob Constâncio II, os principais atingidos pela política religiosa do Estado, além dos partidários do credo de Nicéia e dos judeus, serão os adivinhos e feiticeiros, convertidos em inimigos por excelência da ordem constituída, em adversários diretos do *basileus*, cuja tarefa principal era zelar pela segurança da sociedade que governava. Esse procedimento de estigmatização dos praticantes das *artes magicae* se encontra relacionado à afirmação da capacidade do imperador em conferir a si mesmo e ao conjunto da sociedade romana uma identidade de caráter religioso em meio a uma conjuntura de acentuada crise política. Constâncio II, *basileus* de direito divino e *mimesis* dos seus pares celestiais, encarnava sobre a terra, de um modo excepcional, todos os valores relacionados com a claridade, a ordem e a prosperidade, razão pela qual deveria combater sem cessar aqueles que se opusessem à realização da sua missão providencial de proteger a humanidade das trevas, do caos e da destruição. Vencedor dos bárbaros e dos tiranos que pela força pretenderam um dia ofuscar o brilho da romanidade que emanava da pessoa do *basileus*, Constâncio II é igualmente o defensor da sociedade contra os *inimici generis humani* e os *peregrini naturae*, conforme se depreende das leis de 356 e 357<sup>36</sup>. A tarefa do imperador é, pois, impedir que indivíduos nocivos ao gênero

humano e, por isso mesmo, estranhos à própria natureza, possam causar dano aos inocentes ao invocarem os *manes* com a finalidade de destruir seus inimigos, perturbando desse modo os *elementa*, os princípios fundamentais dos quais os seres e as coisas são constituídos.

O cuidado de Constâncio II com a preservação, ao mesmo tempo, da ordem pública e do equilíbrio universal se manifesta com clareza no edito de 357 (C.Th. IX, 16, 5), voltado especificamente para a coerção das práticas de necromancia, uma vez que, na maior parte das vezes, os ritos de magia agressivos, destinados a prejudicar alguém, tinham como agentes espirituais conscientes os espíritos dos mortos<sup>37</sup>. Pela legislação de Constâncio, percebemos que as *artes magicae*, ao propiciarem o contato dos indivíduos com um espaço sobrenatural cujo acesso lhes é interdito, abrem a porta para que esse mundo, protegido pelo *basileus*, fique sujeito à impureza profanadora. As *artes magicae*, de acordo com a lei de 358 (C.Th. IX, XVI, 6), produzem uma contaminação (*contaminatio*), um contágio impuro sobre aqueles que delas se servem, o que altera a natureza dos mesmos, transformando-os em inimigos do gênero humano. O estigma da feitiçaria não resulta, assim, de qualquer habilidade congênita, como observamos entre os bruxos azande, mas da ação deliberada de alguns indivíduos, que se exercitam em saberes esotéricos proibidos e, ao fazê-lo, atentam ao mesmo tempo contra a *natura* e contra a pessoa sagrada do imperador, o qual cumpre sobre a terra o papel de intermediário entre os planos cósmico e social.

O termo *maleficium* era, por vezes, empregado como sinônimo de *delictum*, exprimindo assim o sentido genérico da transgressão: algo que prejudica, que causa dano, que subverte a ordem social e natural (Mommesen, 1907:11). *Maleficium*, por outro lado, designava também a nocividade primordial contida em determinadas fontes, ervas, animais e astros celestes (Grodzynsky, 1974a:293), os quais eram manipulados pelos adivinhos e feitiçeiros em seus rituais. Em decorrência disso, os *malefici* passaram a ser portadores de uma essência contaminada e corrupta, quase como a encarnação de tudo o que de sinistro e calamitoso se pode encontrar no mundo. Cumpre notar que a compreensão do senso comum em torno do *maleficium* e dos *malefici* se reproduz igualmente em nível jurídico, uma vez que, segundo o direito, toda ação prejudicial em si mesma, independente das intenções dos seus agentes,

supunha a existência de dolo (Camacho de Los Rios, 1997:50). Assim como o *maleficium* implicava, em qualquer circunstância, a intenção de produzir dano, o seu agente, ao praticá-lo, executava uma ação que o opunha ao conjunto da *natura*, subvertendo o espaço da ordem e do sagrado regido pelo *basileus*, por intermédio dos seus ritos profanos e profanadores. O *maleficus*, ao contrário do que supõe Grodzynsky (1974a:280), não era nocivo por tumultuar a ordem do mundo na qual o imperador estava inserido, mas, sim, por tumultuar a ordem da qual ele era a salvaguarda. Na condição de *cosmocrator*, Constâncio sobrepujava a desordem e a escuridão das quais os adivinhos e feiticeiros eram os malignos representantes, de maneira que as prerrogativas divinas do imperador foram construídas, em parte, num embate franco e direto com os manipuladores de poderes sobrenaturais profanos, que não possuíam lugar em um cosmos regido por um soberano divino.

Os adivinhos e feiticeiros, sob o reinado de Constâncio, ao serem conduzidos perante os tribunais e ao receberem penalidades compatíveis com os crimes de *maiestas*, serão duramente atingidos por um estigma praticamente indelével, como nos informa Libânio, ao tratar do caso do *agens in rebus* Aristófanes, um dos envolvidos no Julgamento de Citópolis (*Or.* XIV, 19-22). Segundo o rétor, por ter sido aprisionado e torturado, Aristófanes sofreu uma imensa desonra, vendo a sua reputação e a da sua casa serem destruídas por um grave infortúnio. A fim de livrar Aristófanes da infâmia que lhe foi imputada como réu de *maleficium* e *maiestas*, Libânio apela para a benevolência de Juliano, solicitando que o imperador conceda ao condenado alguma distinção especial, uma vez que somente a libertação de Aristófanes não seria suficiente para reabilitar a sua honra (*time*) ultrajada. De fato, sabemos por Amiano (XIV, VII, 8) que os réus de *maleficium* eram dignos de opróbrio (*exsecratio*), pela audácia de atentarem contra a dignidade do soberano, protetor e defensor das pessoas de bem (XIX, XII, 17). Do ponto de vista sociojurídico, os *malefici* e os seus consulentes eram considerados infames, ou seja, indivíduos que foram privados do *honor*, da dignidade pessoal, tanto por terem transgredido as leis positivas quanto pelo seu comportamento indecoroso diante das convenções morais aceitas pela coletividade (Camacho de Los Ríos, 1997:43).

Constâncio não foi, naturalmente, o responsável pela criação do estigma da *infamia* ou *ignominia* atribuído aos *malefici*. A carta de Estefânio, bispo

de Roma, a Hilário, escrita entre 255 e 257, já identificava literalmente os *malefici* e *venefici* como infames, impedindo-os, juntamente com homicidas, violadores de sepulturas, adúlteros, estupradores, culpados de relações incestuosas e outros, de ocupar cargos sacerdotais ou testemunhar contra os bispos, numa clara reprodução em termos eclesiásticos dos pressupostos da *infamia* extraídos do Direito Romano (Camacho de Los Rios, 1997:138). Muito embora a autoria do referido documento seja hoje contestada por muitos especialistas, subsiste a evidência de que, em meados do século III, existia já, na sociedade romana, a concepção segundo a qual os feiticeiros e envenenadores estavam sujeitos à execração pública, como o próprio termo *maleficus* sugere. Graças a Fírmico Materno, possuímos indícios valiosos a respeito da opinião corrente em meados do século IV sobre os praticantes das *artes magicae*. Os conselhos de Fírmico destinados aos neófitos em astrologia contidos na *Mathesis* operam no sentido de impedir que o verdadeiro astrólogo, sacerdote da religião dos astros, sofra qualquer tipo de discriminação por adotar um comportamento duvidoso ou censurável, evitando assim ser identificado como *maleficus*. Entre as recomendações do autor (Math. II, XXX, 2-10), encontramos as seguintes:

É necessário estudar e praticar todas as formas de virtude e, quando elas o tiverem instruído, seja de acesso fácil, a fim de que se alguém quiser consultá-lo sobre algo, ele se aproxime de ti sem nenhum sobressalto de terror. [...] Tem uma esposa, tem uma casa, tem uma multidão de amigos honrados, mostra-te freqüentemente em público, permanece ao abrigo de todos os conflitos, não te encarregues de nenhuma atividade nociva, não tenhas jamais a preocupação de aumentar a tua riqueza, permanece ao abrigo de toda paixão cruel, não te regozijes jamais das querelas dos outros, de suas inimizades mortais e funestas [...] Não assistas jamais a sacrifícios noturnos, sejam eles declarados públicos ou privados, não mantenhas conversas escondidas com qualquer um, mas como eu defini acima, é publicamente e sob os olhos de todos que tu deves exercer a prática de tua arte divina.

Constâncio II, ele mesmo, em suas leis de 356 (*C.Th.* IX, 16, 4) e de 358 (*C.Th.* IX, 16, 6), afirma que mágicos, astrólogos, arúspices e afins são denominados *malefici* pelo próprio povo, o que equivale a dizer que



o poder imperial reconhece não estar criando nenhuma definição nova, mas assumindo como válida uma definição ordinária para os adivinhos e feiticeiros. A consequência mais grave desse procedimento, no entanto, é a concessão da chancela imperial a um estigma produzido pela própria sociedade, o que o reforça, na medida em que elege os *malefici* como alvos diretos da repressão oficial. Diante dos adversários da ordem, o *basileus* se apresenta como o exterminador do Deuteronômio (13,16), portador do *gladius ultor*, da espada vingadora, que é brandida contra os ímpios em nome da pureza da fé. Paulo (Rom. 13, 1-4), na sua epístola aos romanos, havia retomado o princípio bíblico de que toda autoridade constituída, sendo um instrumento de Deus para conduzir os homens ao bem e fazer justiça, portava a espada contra os que praticassem o mal. O tema da espada vingadora que fere os transgressores reaparece no trecho final do *De errore* (XXIX, 2), ocasião em que Fírmico Materno exorta Constâncio e Constante a aniquilarem os pagãos em cumprimento dos mandamentos divinos contra a idolatria. Por intermédio da espada vingadora, Constâncio aniquila os adivinhos e feiticeiros, retirando-os para sempre do convívio social e colocando assim a comunidade ao abrigo da sua influência perversa. A penalidade, nesse caso, possui duas funções primordiais: uma de caráter sociojurídico e outra de caráter simbólico. De fato, se, por um lado, a punição adotada tinha por finalidade outorgar à sociedade um exemplo da intolerância dos poderes públicos diante de um comportamento que ultrajasse as normas estabelecidas, ela, por outro lado, encerrava também um sentido de purificação, de expiação do ultraje perpetrado contra a coletividade por meio do *supplicium* infligido aos criminosos (Espejo Muriel, 1996:106). Derrubando os *malefici* com a espada vingadora, Constâncio reafirmava assim as prerrogativas do *basileus* como o guardião celeste da sociedade romana, recuperando uma imagem cara à teologia paulina para demonstrar o quanto política e religião no Baixo Império compartilhavam da mesma origem sobrenatural.

1 O termo *superstitio* apresentou significados distintos no decorrer da História de Roma. Originalmente, tal como atestado em Ênio e Plauto, o termo definia a revelação de algo ocorrido no passado. Mais tarde, com Varrão, Lucrécio, Cícero e Sêneca, *superstitio* exprime um medo excessivo para com os deuses. Somente a partir do início do século II d.C. é que *superstitio* se afirma com o sentido de crença errônea de determinados povos por oposição à *religio*, a conduta religiosa apropriada manifesta pelos devotos das divindades pagãs romanas (Grodzinsky, 1974). Em certos casos, no entanto, *superstitio* poderia designar ainda a magia e a adivinhação, como esclarece Martroye (1930:672 e ss.), ao interpretar as leis de Constantino e Constâncio sobre o assunto.

2 Quanto à recusa de Galo em julgar Libânio por crime de magia, Paul Petit, na sua tradução da *Autobiografia* (p. 232), supõe que a mesma se deveu à tentativa do César de se apresentar como um governante justo e ponderado, num momento em que as arbitrariedades que cometeu no Oriente começavam a causar preocupação a Constâncio, opinião com a qual não concordamos, pelo fato de que, se a denúncia pudesse ser comprovada, isso reverteria diretamente em benefício de Galo, auxiliando na reabilitação da sua imagem com a corte do primo.

3 Ecos de uma concepção desse tipo aparecem igualmente em Clerc (1995:203), para quem as acusações de magia brotam “nos meios caracterizados pela competição, onde as regras que se supunha em ação eram mal definidas e flutuantes, onde não se reconheciam sempre os meios permitidos e reconhecidos daqueles que não o eram”. Na verdade, tanto Clerc quanto Brown reproduzem a seu modo a hipótese enunciada por Mary Douglas (1970:xxx), segundo a qual “se a interação social intensa é mal definida, nós esperaríamos um cosmos dominado pela bruxaria”.

4 As bases teóricas dessa suposição de Peter Brown podem ser encontradas em Marwick (cf. Middleton & Winter, 1963:17-18), para quem a competição entre os indivíduos surge quando as relações sociais são dinâmicas ou se encontram numa fase dinâmica, ocasiões nas quais o *status* das pessoas é incerto, não definido pela estrutura social. A competição assim identificada resultará em tensão e conflito se o móvel da disputa for extremamente relevante para os envolvidos e se a estrutura social não for eficaz o suficiente para administrar o problema.

*Caso não existam outras saídas institucionais mais adequadas para a tensão*, esta tenderá a ser expressa pela crença em feiticeiros.

**5** Nas principais cidades do Império, especialmente no Oriente, havia uma acirrada disputa entre os rétores. Fatores como a memória e a fluência do discurso eram essenciais para que qualquer rétor obtivesse prestígio, o qual se traduzia na quantidade de alunos que frequentassem suas lições. Quando, em razão da idade ou de alguma disfunção orgânica, tais habilidades começavam a falhar, era comum que os prejudicados justificassem suas deficiências recorrendo à acusação de magia contra concorrentes mais jovens ou recém-chegados à cidade. Libânio, ao longo de sua carreira, em mais de uma ocasião teve de se defrontar com processos desse tipo, como nos relata na sua autobiografia (*Or.* I, 43-6; 50). Do mesmo modo, nas provas do circo reinava uma competição intensa entre os aurigas e as facções que os apoiavam, o que deu origem a um conjunto específico de *defixiones* destinadas a paralisar ou destruir os carros e seus condutores (Gager, 1992:44-5). Nos papiros mágicos são bastante comuns encantamentos tanto para ativar a memória quanto para causar dano aos aurigas (consultar PGM III. 424-66, PGM III. 467-78 e PGM IV. 2170-2175).

**6** Conforme Sabatucci (1976:233), a avaliação jurídica da magia é uma inovação tipicamente romana, uma vez que não constatamos a existência de medidas legais contra as práticas mágico-divinatórias nem nas sociedades da Península Itálica anteriores à expansão de Roma nem na Grécia clássica ou helenística.

**7** Os sacrifícios humanos nunca constituíram uma cerimônia regular do paganismo romano, sendo executados durante a República apenas em ocasiões de extrema gravidade, como no decorrer da Segunda Guerra Púnica (Vázquez Hoys & Muñoz Martín, 1997:378-9). Durante o Império, não constatamos mais a sua realização em caráter oficial. Por outro lado, a acusação de sacrifício humano acabou se convertendo em um *topos* recorrente nos ataques perpetrados pelos pagãos contra cristãos e judeus. Sabemos, no entanto, que alguns povos, tais como os taurianos, celtas e cartagineses, de fato o praticavam, o que justifica a sentença 5,23,16 de Paulo, destinada a punir exclusivamente os envolvidos em ritos dessa categoria. De acordo com Rives (1995), a prática ou não de sacrifício humano por parte de um determinado povo representou um importante argumento em uma discussão mais abrangente sobre a oposição entre natureza e cultura dentro do mundo romano.

**8** Entre os romanos, o direito penal se subdividia em público e privado, conforme as infrações fossem cometidas contra o Estado ou contra os indivíduos. No primeiro caso, o processo penal era

conduzido por magistrados diversos e julgado pelos *comitia*, ao passo que, no segundo, ficava a cargo do pretor urbano e do conselho de jurados (Mommsen, 1907:2-3). Como resultado dessa distinção, a infração prosrita com base no direito penal privado era denominada *delictum*, para distingui-la do *crimen*, pertencente à esfera do direito penal público. Ao longo do Império, verificamos a tendência à criminalização progressiva dos *delicta*, de modo que, no século III, o Estado praticamente os converte todos em *crimina*, incluindo-se aí a magia e a adivinhação (Luís Murga, 1996:193).

**9** Sob a República, não possuímos informações detalhadas a respeito das acusações de magia, muito provavelmente em virtude de a infração pertencer, desde o início, à esfera do direito penal privado. Somente no século II a.C, momento em que o Estado se depara com a ameaça política representada pela penetração em Roma de cultos estrangeiros, temos conhecimento de um processo julgado com base na Lei das XII Tábuas. Trata-se do liberto Fúrio Cresimo, indiciado pelo edil curul por retirar colheitas excepcionalmente abundantes de uma propriedade modesta. Temendo ser condenado diante da assembleia *tributa*, Fúrio Cresimo se defendeu conduzindo ao *forum* seus familiares, animais e utensílios, os verdadeiros responsáveis, segundo ele, pela fartura das suas colheitas. Como consequência, foi absolvido por unanimidade (Graf, 1994:76-7).

**10** A *interdictio aqua et igni* significava a perda da cidadania, o confisco dos bens e o exílio perpétuo fora do território da Itália com a possibilidade de execução, em caso de violação da sentença (Lear, 1965:34). A denominação arcaica da pena pretendia evitar que o réu recebesse, durante o cumprimento da mesma, auxílio de terceiros sob a forma de alimento ou abrigo (Luís Murga, 1996:196).

**11** Os *summa supplicia* previstos no Direito Romano eram os seguintes: vivicombustão, crucificação, enforcamento, exposição às feras e *culleus* (Grodzynsky, 1984:364). O *culleus* era um invólucro feito de couro destinado à conservação e ao transporte de gêneros alimentícios. Por derivação, a pena segundo a qual o acusado era encerrado nesse invólucro junto com um cão, um galo, uma serpente e um macaco e depois lançado n'água era denominada *poena cullei* ou simplesmente *culleus*. Presente em Roma desde a época da realeza etrusca, a pena do *culleus* era aplicada aos parricidas. No Baixo Império, a sua permanência é atestada pela legislação de Constantino (Cantarella, 1996:264 e ss.)

**12** Infelizmente, não é possível determinar-se com exatidão a data dessa lei, como de tantas outras contidas no Código Teodosiano. Enquanto Maurice (1927:109) retém o ano de 321 como sendo

o da promulgação, Pharr & Davidson, na edição inglesa do Código, propõem uma data entre 317 e 319, o que se aproxima da datação clássica de Seeck, que é a de 23 de maio de 318, cf. Castello, 1990:679. Considerando que o destinatário da lei, Septímio Basso, ocupou o cargo de prefeito da *Urbs* entre 317 e 319, sendo substituído em seguida por Valério Máximo (cf. Palanque, 1960:407-8), a datação proposta por Maurice fica invalidada. Seja como for, o mais importante é saber que a presente lei é a primeira emanada por Constantino a respeito da magia e da adivinhação, antecedendo, portanto, as medidas posteriores que tinham por objeto tão somente a aruspicina.

**13** Segundo Millar (1992:321), sempre que uma *epistula* era qualificada como *proposita* isso significava que ela estabelecia uma norma de caráter geral. Antes de Constantino, a expedição de leis desse tipo era rara, uma vez que a maior parte da correspondência imperial era constituída de respostas a solicitações provenientes das províncias. A disposição de Constantino em regulamentar a prática da aruspicina para todo o Império é reiterada em um edito *ad populum*, publicado em maio de 319 (C.Th. IX, 16,2), cujo conteúdo é praticamente o mesmo da *epistula* de fevereiro enviada a Valério Máximo, o prefeito da *Urbs*.

**14** Um *rescriptum* era, tecnicamente, um despacho do imperador para petições e consultas a ele endereçadas. Havia dois tipos distintos de *rescripta*: as *epistulae*, as quais dirimiam dúvidas dos funcionários públicos ou das municipalidades, e as *subscriptiones*, respostas a solicitações dos particulares (Borkowsky, 1993:38-9).

**15** A partir do período helenístico, os astrólogos serão identificados como *chaldaei* e é com esse sentido que o termo se difunde em Roma (Lenormant in Daremberg & Saglio, s/d.:1096). Durante o Império, no entanto, os astrólogos são ditos também *mathematici*, especialmente nos textos jurídicos (Massoneau, 1934:50). Com o passar do tempo, a segunda terminologia se tornará predominante, de modo que, no século III, um astrólogo é designado, invariavelmente, como *mathematicus*. Em Eunápio (*Vit. Soph.* p. 405), por outro lado, constatamos que os responsáveis pela iniciação de Sosípatra são iniciados na sabedoria caldaica, ou seja, são teurgos e não astrólogos.

**16** Ver Sent. 5,21,3; 5,21,4; 5,23,15.

**17** Sobre a aplicação da pena de morte aos envolvidos com as *artes magicae*, Paulo recomenda o *summum supplicium* para aqueles que provocaram a morte de alguém ao ministrar-lhe poções

abortivas ou filtros amorosos (Sent. 5,23,14), aos que cumpriram ou fizeram cumprir sacrifícios noturnos a fim de enfeitiçar alguém (Sent. 5,23,15) e aos culpados de *artes magicae* em geral (Sent. 5,23,17). A principal questão que logo se impõe com a análise da obra de Paulo é saber se, em tais situações, os *honestiores* estariam igualmente sujeitos ao *summum supplicium*. No início da década de 1980 Grodzynsky (1984:383-4), apoiando-se na inegável autoridade de Mommsen, defendia tal posição, argumentando que, diante da gravidade dos crimes de magia, a condição sociojurídica do acusado era ignorada, o que o fazia compartilhar da mesma pena prevista para o resto da população. A interpretação tanto de Mommsen quanto de Grodzynsky parte do pressuposto de que as Sentenças não remontam ao início do século III, período em que Paulo exercia as suas atividades de jurisconsulto, mas são o resultado de interpolações posteriores produzidas por volta de 300. Desse modo, o conteúdo das Sentenças não traduziria as concepções do direito penal próprias do período severiano, mas já do Baixo Império. Estudos contemporâneos, no entanto, têm se inclinado com uma firmeza cada vez maior a considerar que os compiladores e comentadores do século IV, sendo muito mais editores das leis disponíveis do que intérpretes do direito, acrescentaram muito pouco ao substrato jurídico contido nas obras por eles manipuladas, evitando tanto quanto possível modernizações, simplificações e anotações marginais que as descaracterizassem (Schiafone, 1993:969 e ss.). Sendo assim, as Sentenças, tal como nos foram transmitidas nas compilações do Baixo Império, são documentos próprios do início do século III, opinião corroborada por Maria Bianchi Vanzetti (1995:XIII), na sua introdução crítica às Sentenças. Segundo a tradutora, embora a opinião atual seja a de que as Sentenças não possam ser atribuídas integralmente a Paulo, os demais autores consultados pelos responsáveis pelas compilações pertenciam igualmente ao período desse jurisconsulto. Como resultado, seria muito difícil sustentar que, no caso das sentenças supramencionadas, os *honestiores* sofriam o *summum supplicium* ou mesmo a decapitação, sendo mais plausível supor uma mitigação da pena em virtude da própria lógica inerente ao sistema jurídico desse período, como esclarece Santalucia (1998:255): “a menos que não se tratasse de crimes de uma gravidade particular, a tendência era se poupar da pena de morte as pessoas que possuísem ao menos a categoria de *decuriões*”, opinião igualmente compartilhada por Garnsey (1970:104).

**18** No plano estritamente político, os maniqueus atentavam contra a ordem pública ao desenvolverem ações subversivas estimulados por prodígios que anunciavam o fim iminente do Império Romano e a ascensão da Pérsia (*Mos. et Rom. Leg. Coll.* XV, III, 4). Ao que tudo indica, os maniqueus tiveram uma participação ativa na usurpação de Domício Domiciano e Aquileus (296-297), a qual levou Diocleciano a arrasar Coptos e Busíris (Seston, 1946:151 e ss.).

**19** Assim como o decreto de Diocleciano contra os maniqueus não comporta nenhuma alusão explícita à prática da magia e da adivinhação, ao contrário da interpretação sugerida por Massoneau (1934:195), os editos de perseguição aos cristãos emanados entre 303 e 304 pretendem coibir a doutrina de um modo genérico, exigindo que os seus adeptos sacrifiquem aos deuses romanos como prova de lealdade à tradição pagã oficial. Em nenhum momento se recorre à acusação de *maleficium* ou *veneficium* para sustentar as medidas adotadas contra os cristãos (Homo, 1931:169-70).

**20** Em alguns trabalhos sobre a repressão às *artes magicae* no século IV, ocorre por vezes que os autores associam tal acontecimento a um processo mais amplo de perseguição ao paganismo como um todo. Essa é a perspectiva de análise assumida, entre outros, por Cochrane (1982:252 e ss.), Castello (1990:686) e Maria Blázquez (1995:276). A respeito desse assunto, julgamos muito mais plausível a interpretação de Martroye (1930) segundo a qual as disposições de Constâncio preservadas no Código Teodosiano sob o título *De paganis, sacrificiis et templis* (C. Th. XVI, 10, 2-6) visavam tão somente a disciplinar as práticas pagãs, de modo a impedir que elas pudessem dar margem a cerimônias de magia, e não a suprimir o paganismo *tout court*. Quanto a isso, as evidências empíricas parecem não deixar margem a muitas dúvidas. Em 359, o prefeito da *Urbs*, Tertúlio, confrontado com uma crise no abastecimento de grãos, oferece um sacrifício público no templo de Castor em Óstia com a intenção de apaziguar as tempestades marítimas que impediam a ancoragem dos barcos (Am. XIX, X, 4). No mesmo ano, no Oriente, o filósofo Demétrio é inocentado diante do tribunal de Citópolis, quando se comprova que os sacrifícios que havia realizado não tinham por finalidade perscrutar o futuro, mas somente obter o favor das divindades, o que era permitido por lei (Am. XIX, XII, 12).

**21** Na narrativa de Amiano Marcelino (XIV, III, 5 e 7), o *agens in rebus* Gaudêncio é qualificado como *arbitrus*, isto é, espião, enquanto que o *rationalis* Mercúrio aparece descrito como um cão que se infiltra de modo insidioso nas reuniões, a fim de detectar possíveis conspirações. Por mais que relativizemos o testemunho de Amiano, francamente desfavorável aos informantes de Constâncio II, é difícil supor que a presença de ambos nos banquetes e reuniões da aristocracia fosse algo fortuito, uma vez que em encontros dessa natureza não era incomum contar-se com a participação de indivíduos versados em magia e adivinhação (Am. XIV, VI, 14).

**22** Os especialistas aos quais Amiano se refere seriam, muito provavelmente, arúspices, uma vez que, além do exame das entranhas dos animais, esses adivinhos se notabilizavam também pela interpretação dos *prodigia* ou *portenta* (Cf. Montero Herrero, 1991:88).

**23** O *praeceptum* emanado por Constâncio pode ser compreendido como uma complementação da lei de 358 (*C. Th.* IX, XVI, 6) que prescrevia a tortura para as pessoas de alta dignidade social que integrassem o *comitatus*, o que não parece ser o caso de Simplício. Filho de Flávio Filipe, antigo prefeito do pretório destituído do cargo durante a usurpação de Magnêncio, Simplício possuía a condição de *clarissimus*, mas nada indica que fizesse parte da corte imperial por ocasião do Julgamento de Citópolis.

**24** O território egípcio era governado, desde a conquista de Otávio, por um prefeito de categoria equestre, com poderes civis e militares (Goodman, 1997:266 e ss.). Após as reformas de Diocleciano, o Egito foi dividido em três províncias menores, cada qual possuindo um governador próprio. O prefeito do Egito, no entanto, não foi suprimido, tornando-se agora uma autoridade intermediária entre esses governadores e o *comes* da diocese do Oriente (Ensslin in Cook, 1939:394).

**25** De acordo com Guy Sabbah, na sua nota de nº 295 à tradução do tomo II da obra de Amiano Marcelino, Andronico era o autor de ditirambos em louvor aos seus compatriotas egípcios, o que pode constituir um indício a respeito dos motivos que o levaram a ser citado diante do tribunal de Citópolis.

**26** A inexistência de outros *clarissimi* acusados por crime de *maleficium* durante o governo de Constâncio II, além de Simplício, torna indemonstrável a tese de Peter Brown segundo a qual os processos contra os adivinhos e feiticeiros no século IV resultaram de um conflito entre a elite tradicional e a aristocracia de serviço. Além disso, vale a pena mencionar que, em nenhum momento, as perseguições tiveram como alvo a elite pagã de Roma, ao contrário do que ocorrerá mais tarde sob Valentiniano.

**27** A esse respeito, o caso de Libânio é esclarecedor. Em 342-343, por intrigas de Bemárquio, seu rival em Constantinopla, Libânio é envolvido em um processo de magia diante de Limênio, procônsul da Ásia. Na ocasião, no entanto, não é apresentada nenhuma denúncia formal contra o acusado, o que não impede que o procônsul, por iniciativa própria, decida prosseguir com o inquérito, fazendo deter o escravo cretense que prestava serviços para o rétor e submetendo-o à tortura. Limênio, mesmo não tendo obtido nenhuma prova contra Libânio, o intimida de tal modo que a sua única saída é deixar a cidade, instalando-se então em Nicomédia (cf. *Or.* I, 46-7).



**28** A partir de Constantino, o particular que apresentasse uma *accusatio* contra outrem deveria necessariamente fornecer as provas da denúncia, uma vez que diante da impossibilidade de fazê-lo corria o risco de ser submetido às mesmas penalidades reservadas ao implicado pela sua acusação (Santalucia, 1998:282). Esse é o caso, por exemplo, do rétor de Nicomédia, o qual apresenta diante de Pompeiano, consular da Bitúnia entre 343 e 348, uma queixa de homicídio por magia contra Libânio. Não tendo condições de sustentar as acusações, o sofista fica exposto à punição, da qual escapa por indulgência do consular, sensibilizado com as suas súplicas (Lib. *Or.* I, 63-64).

**29** Conforme disposições contidas na *Lex Iulia maiestatis*, formulada com toda probabilidade sob Augusto, em casos de lesa-majestade, as denúncias feitas por infames, soldados, mulheres, escravos e libertos eram aceitas sem reservas (Lear, 1965:18-9).

**30** Muito embora Espejo Muriel (1996:109) sustente que em Roma as penas corporais, ao contrário da tortura, constituíam sempre um espetáculo público, em virtude do seu caráter exemplar, o fato é que não possuímos nenhuma indicação explícita de que os acusados de *maleficium* e *maiestas* durante o governo de Constâncio foram executados publicamente. O único caso concreto para o qual dispomos de informações mais detalhadas sobre os procedimentos da execução é o de Galo, decapitado diante dos emissários do *comitatus*, com as mãos amarradas, a exemplo do que ocorria com os salteadores. Pelo que se pode concluir da narrativa de Amiano (XIV, XI, 23), somente o corpo mutilado e a cabeça desfigurada do César foram expostos à execração pública, sendo abandonados sem sepultura, o que suscitou mais tarde a indignação de Juliano (*Or.* V, 3).

**31** No caso de Simplício, Amiano (XIX, XII, 9) evoca a existência de um *fatum* protetor. Quanto a Parnásio, o autor simplesmente se cala. Sabemos, no entanto, que diversas ingerências foram feitas no sentido de proteger os acusados. Libânio, por exemplo, se apressou a escrever a Modesto, presidente do tribunal, solicitando-lhe proteção para os decuriões de Antioquia envolvidos no caso, conforme menciona Guy Sabbah na sua tradução da obra de Amiano (p. 221, nota 291).

**32** Amiano havia denunciado o confisco em massa sob Constâncio II como sendo uma forma de o imperador atender à demanda dos seus cortesãos, ávidos por incorporar os bens dos proscritos. Segundo o autor ((XVI, VIII, 11), “os poderosos da corte faziam soar também as trombetas dos distúrbios civis para incorporar a seus bens o dos condenados e para ter condições de realizar

grandes avanços sobre os domínios dos seus vizinhos”. Muito embora não sejamos obrigados a aceitar integralmente o testemunho de Amiano, em virtude da censura implícita à indolência de Constâncio nele embutido, lugar-comum ao longo de toda a sua obra, ainda persiste o fato de que o governo de Constâncio foi marcado por inúmeros processos de *maiestas* que resultaram em confisco de bens.

**33** A associação entre poder régio e magia expressa por intermédio de um anel mágico aparece com especial evidência nas narrativas em torno dos poderes sobrenaturais de Salomão. Graças ao relato de Flávio Josefo e de uma obra anônima de inspiração gnóstica intitulada *Testamento de Salomão*, sabemos que esse soberano havia recebido um anel divino que o habilitava a comandar os demônios, profetizar e realizar curas miraculosas. Do mesmo modo, no Império Romano, os mágicos dos papiros se valiam de um anel durante as cerimônias de exorcismo (Kolenkow, 1980:1489-90).

**34** Após o suposto “massacre de Constantinopla”, a instrução de Juliano fica sob responsabilidade de Constâncio, que designa Eusébio de Nicomédia e, mais tarde, George da Capadócia como seus preceptores. Juliano recebe, portanto, uma educação cristã, sendo inclusive feito leitor, um dos cargos iniciais da hierarquia eclesiástica, junto com o de exorcista (Bidez, 1965:22 e ss.).

**35** Certa vez em Viena, quando ainda era César, Juliano vira em sonho uma figura brilhante que lhe predizia a morte de Constâncio (Am. Marc. XXI, II, 2). Na noite que precedeu sua elevação, em Lutécia, Juliano contou aos seus familiares que havia tido uma visão onírica do gênio público anunciando-lhe os acontecimentos do dia seguinte e ameaçando abandoná-lo caso recusasse o título de imperador que estava prestes a receber (Am. Marc. XX, V, 10).

**36** Comentando a legislação de Constâncio contra as artes mágicas, Grodzynsky (1974a:280) afirma que embora as práticas mágicas e divinatórias sejam reprimidas de modo idêntico, apenas aos feiticeiros são atribuídas qualificações injuriosas. Sinceramente, não sabemos como se operacionaliza tal distinção para a autora, uma vez que ambos, no texto da lei, são tidos como *malefici*.

**37** A necromancia, prática religiosa que profanava os sepulcros e manipulava forças extremamente perigosas, como eram as *larvae*, os espíritos dos malfeitores, dos suicidas, dos insepultos e de todos os que pereceram de morte violenta (Massoneau, 1934:41 e ss.), não gozava de uma reputação muito favorável na sociedade imperial. Fírmico Materno (*Math.* I, II, 10), um

indivíduo bastante familiarizado com as práticas esotéricas do seu mundo, nos informa que os ritos necromânticos se cumpriam por intermédio dos *carmina nefaria*, ou seja, de invocações abomináveis e criminosas. Informações adicionais sobre a prática da necromancia no Império Romano podem ser encontradas no artigo de Pérez & Seguido (1991) citado na bibliografia.

## CONCLUSÃO

QUANDO ANALISAMOS AS PERSEGUIÇÕES AOS ADIVINHOS e feiticeiros sob Constâncio II como parte de um processo mais amplo de construção de uma realza sagrada no Império Romano, devemos atentar para o fato de que a representação que converte o *princeps* em *basileus* não foi um acontecimento circunscrito ao reinado desse imperador, uma vez que, como vimos, desde, pelo menos, Aureliano, já é possível falar-se na existência de uma teologia política em Roma e da produção de um repertório de símbolos destinados a legitimar a sacralidade do soberano. Sendo assim, a consolidação dos fundamentos místicos do poder imperial, o que permite a instauração da *basileia*, remonta às últimas décadas do século III. Posteriormente, a partir da ascensão de Constantino, vieram somar-se ao substrato helenístico original elementos provenientes da cultura cristã, de modo que a *basileia* propriamente dita (a qual manifestará uma longevidade insuspeita em Bizâncio), será forjada mediante o amálgama de ambas as tradições. Cumpre notar, entretanto, que a *basileia*, constituindo-se em uma modalidade particular de expressão da monarquia romana, é resultado direto de um ciclo sucessivo de crises que, desde a morte de

Severo Alexandre, em 235, por pouco não acarretaram a fragmentação irreversível do Império, ocasião na qual o poder imperial se despe do seu hibridismo republicano para realçar sem subterfúgios a condição excelsa do Augusto. De fato, os períodos de conflito revelam-se particularmente férteis para a emergência das representações, uma vez que, como sugere Geertz (1989:190), “quando as opiniões e regras de vida consagradas são colocadas em questão, floresce a procura de formulações ideológicas sistemáticas, tanto para reforçar as já consagradas como para substituí-las”, acelerando-se assim, por força do embate que opõe grupos em disputa, tendências de longa duração (Duby, 1979:138).

Sendo constituídas por discursos e práticas que conferem sentido à realidade, permitindo que os homens, a partir de uma perspectiva comunitária, atribuam significado aos objetos com os quais convivem, as representações encontram-se encravadas no coração da própria estrutura social, de modo que os múltiplos segmentos, grupos e facções que nos impedem de considerar a sociedade um todo homogêneo e ordenado produzem igualmente interpretações múltiplas, concorrentes e diferenciadas do mundo que os rodeia e dos seus interlocutores, quer para o bem, quer para o mal. Como consequência disso, as representações apresentam, ao mesmo tempo, a capacidade de fixar uma determinada identidade social, ou seja, permitem aos agentes operar clivagens que resultam em uma definição estrita do que significa a categoria “nós” por oposição a “eles”, aos adversários reais e/ou potenciais que, com seus usos e costumes, projetos e aspirações, desafiam de algum modo os valores nos quais acreditamos. A produção de identidades se realiza no campo das relações sociais, ou seja, na pertença ou não a um grupo que sustenta os processos simbólicos e materiais de produção da alteridade, de maneira que esta última não corresponde a um predicado que faria parte da essência do outro, mas, sim, a “uma qualificação que lhe é atribuída do exterior” (Jodelet, 1998:50). A identidade supõe, assim, a elaboração concomitante de estigmas, os quais de modo mais ou menos subliminar exprimem a superioridade daqueles que transportam para o “outro” tudo aquilo que julgam intolerável e que pretendem erradicar de si mesmos, razão pela qual, como argumenta Silva (1994:98), “a destituição social atribuída à

vítima do meu roubo constitui, afinal, uma confirmação do meu poder”, o que nos induz a dispensar uma atenção especial a todos os indivíduos tidos como infames, vis e desprezíveis, restituindo-lhes desse modo a sua positividade dentro de um processo dialético de construção de identidade.

Segundo Mary Douglas (1976:15), “as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como função principal impor sistematizações em uma experiência inerentemente desordenada”, pois, ao se exagerar uma determinada diferença (livre e escravo, cidadão e estrangeiro, sagrado e profano), se cria a ficção de que vivemos em um mundo ordenado, um mundo que possui uma causa e um *telos*, o que confere uma razão de ser para as inúmeras formas de organização social, que são sempre distintas conforme a própria capacidade humana em produzir cultura. A identidade permite que “nós” habitemos no centro, na claridade e sob os auspícios da ordem, ao passo que os “outros” se encontram privados desse privilégio. Assim, para que exista identidade é necessário criar simultaneamente a alteridade, pois caso contrário tudo se confundiria com tudo, tudo seria equiparável a tudo, e o homem perderia as referências que o situam no mundo. A relativização é um exercício intelectual necessário e um hábito que deve a todo custo fazer parte do dia a dia, a fim de evitar explosões de intolerância, mas se encontra longe de ser um valor social, uma vez que admitir com naturalidade a existência de usos e costumes radicalmente opostos aos nossos significa colocar em questão a validade dos parâmetros culturais que regem a nossa própria sociedade, algo que poucos se habilitam a fazer. Dificilmente em uma situação de confronto entre “nós” e os “outros”, reconheceríamos que alguns de nossos comportamentos talvez não sejam os mais adequados.

Se no decorrer da existência cotidiana a alteridade é a condição *sine qua non* tanto para a construção da identidade quanto para o reforço contínuo dos códigos que delimitam semelhanças e diferenças entre os grupos sociais, em períodos de crise e de conflito aberto, as dimensões negativas do “outro” tendem a ser intensificadas, acentuando-se a polarização entre “eles” e “nós”, entre a ordem e o caos, como uma forma de lidar com os problemas que ameaçam a hegemonia exercida por alguns grupos sobre outros, de modo que, em situações como essas, as representações elegem com frequência inimigos simbólicos contra os quais é declarada luta perpétua, ou seja, aqueles

que de modo muito particular atentam contra o equilíbrio do mundo, de acordo com um determinado contexto cultural específico (Joffe, 1998). A defesa intransigente da tradição contra toda e qualquer anomalia aparece com muita intensidade nas sociedades ditas tradicionais, uma vez que nestas a desordem é compreendida como uma força destrutiva por excelência, como a “assassina” da tradição, podendo, em certos casos, encarnar-se em personagens que são acusadas de disseminar o caos em virtude da sua diferença e do seu *status* inferior no seio da coletividade, como as mulheres, os filhos mais novos, os escravos, os estrangeiros e, no que nos interessa mais de perto, os feiticeiros (Balandier, 1997:93 e ss.).

A segunda fase do governo de Constâncio II, como vimos, foi marcada por uma aguda crise resultante do ciclo de usurpações iniciado em 350. A intensidade do conflito que opôs Constâncio a Magnêncio torna-se patente nas descrições que possuímos da batalha de Mursa, ocorrida em setembro de 351, ocasião em que uma imensa quantidade de homens pereceu numa violenta guerra civil cujo saldo foi o enfraquecimento dos efetivos militares à disposição do Estado, como faz questão de frisar o autor anônimo do *Epítome* (XLII). A partir daí, o imperador, além de ter de administrar a rivalidade secular que o opunha à Pérsia e aos bárbaros do *limes*, via-se agora confrontado com ameaças constantes à sua soberania, ao mesmo tempo que era obrigado a gerenciar um território de dimensões continentais. Uma das soluções encontradas para viabilizar o governo do Império foi o reaparelhamento dos órgãos estatais, com a finalidade de aumentar o poder de intervenção do *comitatus* sobre a sociedade e as demais instâncias da administração pública, o que implicou a criação de novos órgãos de governo, como as prefeituras do pretório regionais, a formação de uma nobreza de corte composta por funcionários de carreira e a ampliação dos próprios efetivos a serviço da casa imperial, como a *schola* dos notários e dos *agentes in rebus*, não sendo por acaso que sob o seu reinado constatamos uma elevação expressiva do montante de impostos arrecadados (Ruggini, 1987:233).

Se, no domínio da administração pública, Constâncio imprimia ao aparelho de Estado uma orientação cada vez mais centralizadora, todas as reformas administrativas eram igualmente acompanhadas por uma concepção ideológica particular: a ideia de que o conjunto dos órgãos que

compunham o Estado deveria ser mantido a qualquer custo, pois a sua existência é que constituía a *utilitas publica*, traduzindo aqui o conceito de *publicus* não mais os interesses da sociedade como um todo mas do próprio Estado tomado na sua acepção material. Uma justificativa ideológica como essa se coadunava diretamente com a afirmação definitiva do *basileus* como *nomos empsychos* e como *mimesis* da divindade suprema, pois o soberano regia uma ordenação política cuja causa eficiente era ele mesmo, na medida em que reproduzia sobre a terra o regime a partir do qual se estruturava a própria ordem celestial. Seria errôneo, no entanto, supor que uma construção ideológica dessa magnitude se fez tão somente para resolver uma demanda circunscrita aos órgãos de governo e aos que usufruíam alguma vantagem dada a sua participação dentro da máquina pública, ou seja, que ela foi um instrumento nas mãos dos funcionários imperiais e dos altos dignitários civis e militares, preocupados em manter ou expandir o seu raio de atuação, uma vez que tal conclusão ilumina apenas um aspecto particular do problema. Pela mesma razão, seria igualmente errôneo supor que a *basileia*, com todos os seus símbolos de sacralidade, foi apenas uma justificativa sofisticada para que o imperador pudesse exercer uma ingerência férrea sobre a sociedade do seu tempo. Em termos gerais, o que se encontra subjacente à estruturação da *basileia* sob Constâncio II é a ascensão de um soberano que é, antes e acima de tudo, *cosmocrator*, ou seja, que governa a órbita terrestre em função da sua dignidade sobrenatural, e, nesse sentido, ele é ao mesmo tempo artífice do Estado, guardião da ordem social e vértice por intermédio do qual a sacralidade se expande sobre a Terra. Em outras palavras, diante de um mundo carente de organização, o *basileus*, supremo titular do poder político, se torna um polo produtor de identidade para o conjunto da sociedade romana, uma vez que, como assinala Balandier (1987:115), “é a possibilidade de constituir uma totalidade organizada, uma cultura e uma sociedade que os homens veneram através dos guardiões do sagrado e dos depositários do poder”.

A problemática da construção de identidade dentro do Império Romano, uma instituição que, como se sabe, agrupava povos e culturas os mais distintos, vem despertando há algum tempo o interesse dos pesquisadores de História Antiga, concentrando-se o debate em torno dos mecanismos



pelos quais os romanos concebiam a si mesmos como integrantes de uma coletividade específica no contexto do Mundo Antigo. No período de formação do Império, ainda sob o regime republicano, e possivelmente no decorrer dos dois primeiros séculos da nossa Era, o adjetivo *romanus* não identificava uma etnia, um grupo linguístico ou uma descendência comum, mas, sim, os portadores de um estatuto sociojurídico claramente definido: a cidadania romana, o que conduziu muitos pesquisadores, tomando como ponto de partida a Guerra Social, ainda sob a República, a analisar o processo de construção da identidade romana com referência à extensão progressiva da cidadania às populações submetidas ao domínio de Roma (Laurence, 1998:2). Uma explicação como essa, no entanto, não nos parece adequada para todo o período imperial, na medida em que, após 212, com a promulgação do Editto de Caracala, todos os habitantes livres do Império recebem por decreto a cidadania romana. Na verdade, o fato de Caracala ter adotado uma medida dessa natureza nos revela o quanto a condição de cidadania havia sido esvaziada do seu sentido original, diante de uma situação manifestamente monárquica, em que todos eram súditos de um autocrata, perdendo simultaneamente a sua competência para delimitar de modo eficaz semelhanças e diferenças dentro da sociedade da época.

Devemos observar, por outro lado, que, no momento mesmo da criação do Principado, o culto imperial, ao assumir progressivamente um caráter universal, começa a se constituir em outro elemento significativo de produção de identidade no seio do Império Romano. Doravante, os indivíduos se reconhecerão cada vez mais como romanos por intermédio da devoção particular e coletiva prestada ao imperador, erigindo estátuas, praticando sacrifícios e consagrando votos em suas localidades pela segurança do Augusto reinante e de Roma. Nesse sentido, são extremamente relevantes os estudos que se voltam para os aspectos privados do culto imperial, demonstrando assim o quanto a devoção ao soberano não se limitava aos rituais solenes do calendário oficial, mas se difundia pelo cotidiano da sociedade, materializando-se nos altares domésticos, nas imagens do Augusto afixadas sobre os balcões ou janelas dos armazéns e nos pingentes, camafeus e pedras portando a sua efígie, encontrados tanto nos distritos rurais quanto nos núcleos urbanos, o que levou Turcan (1996:61) a propor que o culto

imperial deve ser compreendido como um meio particular de expressão de identidade por parte de indivíduos, os quais promovem com isso a afirmação da sua própria consciência social, e não como um repertório de homenagens compulsórias prestadas ao déspota por seus súditos.

Se o culto imperial desde o Principado já se constituía em uma modalidade específica de produção de identidade, a *basileia* tornará inequívoca essa relação. De fato, como assinalamos em mais de uma ocasião ao longo deste trabalho, o que assistimos na passagem do Principado para o *Dominato* é a potencialização da majestade do imperador, o que reforça sobremaneira os códigos da devoção a ele prestada, de modo que a sua figura é convertida em um ícone e disseminada por todo o território como nunca fora antes. Ao mesmo tempo, o *basileus* se torna defensor da religião romana de um modo igualmente inusitado. De fato, a veneração das divindades tradicionais do panteão oficial, associada ao culto imperial e sob a supervisão do Augusto, se transforma, a partir da segunda metade do século III, em um dos principais elementos definidores da identidade romana, o que resultou, em contrapartida, nas explosões de ódio contra os cristãos e os maniqueus, eleitos rotineiramente bodes expiatórios em momentos de agudização dos conflitos sociopolíticos. Por essa época, a romanidade não era mais definida tendo como referência o fato de o indivíduo possuir ou não o estatuto jurídico de cidadão, mas em virtude da sua piedade para com os deuses tutelares do Estado, entre os quais se contavam, evidentemente, os *divi* e o próprio soberano reinante. Finda a Grande Perseguição, o compromisso crescente entre o *comitatus* e a Igreja que tornou possível o desenvolvimento de uma teologia política em moldes cristãos reforçava ainda mais a capacidade identitária que residia no culto imperial, pois trazia para a órbita de devoção ao soberano súditos que o mais das vezes hesitavam em portar lado a lado as insígnias de Cristo e de César, como vimos ocorrer com o mártir Maximiliano. Mediante a contribuição do cristianismo para a configuração da *basileia*, dissolve-se a antiga antinomia entre o culto imperial e o culto cristão, emergindo assim o *basileus* como um instrumento da vontade divina para governar e pacificar os povos até o retorno triunfante de Cristo, mas sem que observemos ainda uma atitude de hostilidade da casa imperial contra as práticas pagãs como um todo. Diante

de uma realidade na qual os valores cristãos coexistem com os valores pagãos, o *basileus* combaterá inimigos em ambas as frentes, tais como os hereges, os judeus e os adivinhos e feiticeiros, recebendo estes últimos uma atenção especial durante o governo de Constâncio II.

De fato, sob Constâncio o *basileus* se apresenta como um elemento propiciador de identidade para a sociedade romana no decorrer de um embate inédito e flagrante com os adivinhos e feiticeiros, os quais possuíam um poder difuso em oposição ao soberano, portador de um poder localizado no centro de onde tudo partia e para o qual tudo convergia (Balandier, 1987:113). O imperador, em virtude da sua condição sagrada, é o responsável direto pela fixação de experiências legítimas e ilegítimas de manipulação das potestades sobrenaturais, o que torna a ação dos monges e bispos cristãos aceitável pelo fato de que o poder desses indivíduos brota, em tese, da mesma fonte que alimenta o poder imperial. Sendo assim, e na medida em que o *basileus* é a réplica terrestre da divindade, a *dynamis* que atua por intermédio dos taumaturgos cristãos é, em última análise, controlável, pois a positividade não pode voltar-se contra ela mesma. O que é santo age sempre no sentido de reafirmar a sua própria santidade, ao contrário do demoníaco. Para que o *basileus* possa se converter em supremo mediador do divino é necessário, no entanto, criar os seus opositores, os quais são perseguidos por não se coadunarem com a orientação religiosa assumida pela monarquia. Na medida em que a representação da *basileia*, apoiando-se em uma tradição cultural presente na própria sociedade romana, assumia o discurso que fazia dos adivinhos e feiticeiros um *alter* ignóbil, cuja essência apresentava sinais evidentes de degradação e de poluição, o imperador reforçava, em contraposição, o seu papel de sintetizador e unificador, dando à sociedade romana a garantia de que, pela sua intervenção providencial, o caos, a desordem e a profanação jamais triunfariam no interior do *orbis romanorum*. Nesse caso específico, a identidade romana é forjada sob os auspícios de um soberano sagrado, que organiza o cosmos e repele as forças da destruição postas em movimento pela ação dos *malefici*. Diante da *maiestas*, da potência sagrada que reside na pessoa do *basileus* (Heim, 1991:190), toda negatividade se dissipa, toda aflição é superada e um novo horizonte se abre para os habitantes do

Império, os quais encontram conforto no brilho e calor que emanam do *cosmocrator* imperial, o eterno protetor do gênero humano contra todos os seus nefastos opositores.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. FONTES

### 1.1 BIOGRAFIAS

ANONYMUS VALESIANUS PARS PRIOR (ORIGO CONSTANTINI). In: LIEU, S. N. C. & MONTSERRAT, D. (Ed.) From Constantin to Julian: Pagan and Byzantine views. London: Routledge, 1996, p. 43-62.

CONSTANTINE BYZANTINUS. In: LIEU, S. N. C. & MONTSERRAT, D. (Ed.) From Constantin to Julian: Pagan and Byzantine views. London: Routledge, 1996, p. 106-46.

EUNAPIUS. The lives of sophists. In: PHILOSTRATUS & EUNAPIUS. English translation by Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann, 1922.

EUSEBIO DE CESAREA. Vida de Constantino. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

[JOHN THE MONK] Artemii Passio. In: LIEU, S. N. C. & MONTSERRAT, D. (Ed.) *From Constantin to Julian: Pagan and Byzantine views*. London: Routledge, 1996, p. 224-62.

LIBANIUS. *Discours. T. I (Autobiographie)*. Texte établi par Jean Martin et traduit par Paul Petit. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

PALLADIUS. *The Lausiaca history*. Translated by W. K. Lowther Clarke. London: The Macmillan Company, 1918.

SUÉTONE. *Oeuvres*. Traduction par De la Harpe. Paris: Garnier, s/d.

SULPICIO SEVERO. *Vida de Martin*. In: ———. *Obras completas*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoner. Madrid: Technos, 1987, p. 137-71.

THE SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. English translation by David Magie. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

VIE DES EMPEREURS ROMAINS. In: DUBOIS, M. N. A. (Trad.) *Aurelius Victor*. Paris: Panckoucke, 1846, p. 312-417.

## 1.2 CRONISTAS CRISTÃOS

HISTOIRE “ACÉPHALE” ET INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D’ATHANASE D’ALEXANDRIE. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Martin e M. Albert. Paris: Du Cerf, 1985.

LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982.

OROSE. *Histoires; contre les païens. Livre VII. Texte établi et traduit par M. P. Arnaud-Lindet.* Paris: Les Belles Lettres, 1991.

PHILOSTORGIUS. *Ecclesiastical history. Translated by Edward Walford.* London: Henry G. Bohn, 1855.

RUFINO. *Storia della Chiesa. Traduzione, introduzione e nota a cura di Lorenzo Dattrino.* Roma: Città Nuova, 1986.

SOCRATES. *The ecclesiastical history.* London: Henry G. Bohn, 1853.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique. Livres I-II; livres III-IV. Traduction par A. J. Festugière.* Paris: Du Cerf, 1983; 1996.

SOZOMENUS. *The ecclesiastical history. Translated by Edward Walford.* London: Henry G. Bohn, 1855.

SULPICE SÉVÈRE. *Chronique. Texte critique, traduction et commentaire par A. Lavertujon.* Paris: Hachette, 1899.

THEODORET. *History of Church.* London: Henry G. Bohn, 1854.

### 1.3 CRONISTAS PAGÃOS

AMMIANUS MARCELLINUS. *History. With an English translation by John C. Rolfe.* Cambridge: Harvard University Press, 1986.

———. *Histoire. Texte établi et traduit par Édouard Galletier et Jacques Fontaine. T. I, livres XIV-XVI.* Paris: Les Belles Lettres, 1968.

———. *Histoire. Texte établi et traduit par Guy Sabbah. T. II, livres XVII-XIX.* Paris: Les Belles Lettres, 1970.

AURELIUS VICTOR. Livre des Césars. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

EUNAPIUS. Fragments. In: BLOCKLEY, R. C. (Trad.) The Fragmentary classicising historians of the later Roman Empire. Liverpool: Francis Cairns, 1983, p. 7-150.

EUTROPE. Abrégé de l'histoire romaine. Traduction nouvelle avec introduction, notes, tables et index par Maurice Rat. Paris: Garnier, s/d.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI ET GENTIUM. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et notes par Jean Rougé. Paris: Du Cerf, 1966.

FESTUS. Abrégé des hauts faits du peuple romain. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

MÜLLERUS, C. (Org.) Fragmenta historicorum graecorum. Paris: Institutus Imperialis, 1858.

TACITO. Annali. Traduzione di Bianca Ceva. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.

ZOSIME. Histoire Nouvelle. T. I, livres I-II; t. II, livre III. Texte établi et traduit par F. Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 1971, 1979.

#### 1.4 PANEGÍRICOS, TRATADOS E ORAÇÕES

ATHANASE D'ALEXANDRIE. Apologie a l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958.



CLAUDE MAMERTIN. Discours de remerciement à Julien. In: PANÉGYRIQUES LATINS. T. III (XI-XII). Texte établi et traduit par Edouard Galletier. Paris: Les Belles Lettres, 1955, p. 3-44.

DELLATTE, L. Les traits de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas. Paris: Droz, 1942 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII).

EUSEBIUS PAMPHILI. In praise of Constantine. With a historical study and new translation by H. A. Drake. Berkeley: University of California Press, 1976.

GREGOIRE DE NAZIANZE. Discours 4-5; Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983.

HILAIRE DE POITIERS. Contre Constance. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.

JULIEN. Oeuvres complètes; discours de Julien César. T. I, 1<sup>ère</sup> partie. Texte établi et traduit par J. Bidez. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

LIBANIUS. Oratio LIX. In: LIEU, S. N. C. & MONTSERRAT, D. (Ed.) From Constantin to Julian: Pagan and Byzantine views. London: Routledge, 1996, p. 164-209.

———. Oratio XIV & Oratio XVIII. In: ———. Selected works. With an English translation, introduction and notes by A. F. Norman. London: Heinemann, 1969.

TEMISTIO. Discorsi. A cura di Riccardo Maisano. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1995.

VÉGÈCE. Histoire. In: NISARD, M. (Trad.) Ammien Marcellin, Jornandès, Frontin, Végèce et Modestus. Paris: Firmin Didot Frères, 1860, p. 668-811.

## 1.5 NUMISMÁTICA, EPIGRAFIA, PAPIROS E ICONOGRAFIA

BETZ, H. D. (Ed.) *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

CALZA, R. *Iconografia romana imperiale; da Carausio a Giuliano (287-363 d.C.)*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1972.

COHEN, H. *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain*. T. IV-VII. Graz: Akademisch Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.

FROEHNER, W. *Les médaillons de l'Empire Romain*. Paris: J. Rothschild, 1878.

KENT, J. P. C. *The family of Constantine I (A. D. 337-364)*. In: SUTHERLAND, C.H.V. & CARSON, R. A. G. *The Roman imperial coinage*. V. VIII. London: Spink & Son, 1981.

MAURICE, J. *Numismatique constantinienne*. T. 1. Paris: Ernest Leroux, 1908.

ROBERTSON, A. S. *Roman imperial coins*. New York: Oxford University Press, 1982.

RUGGIERO, E. *Dizionario epigrafico di antichità romane*. V. II. Roma: Tipografia della Real Accademia dei Lincei, 1886.

## 1.6 TEXTOS LEGISLATIVOS E CONCILIARES

COLEMAN-NORTON, P. R. *Roman state and Christian church; a collection of legal documents to A.D. 535*. London: SPCK, 1966.

CUNEO, P. O. (Ed.) *La legislazione di Constantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*. Milano: Giuffrè, 1997.

MOSAICARUM ET ROMANORUM LEGUM COLLATIO. In: GIRARD, P. F. *Textes de droit romain*. Paris: Arthur Rousseau, 1895.

HEFELE, C. J. *Histoire des conciles*. T. I. Paris: Letouzey et Ané, 1907.

KRUEGER, P. (Ed.) *Codex Justinianus*. Berlin: Weidmann, 1954.

MOMMSEN, T. & KRUEGER, P. (Ed.) *The Digest of Justinian*. Philadelphia: Philadelphia University Press, 1985.

PAULO. *Sententiae*. Testo e interpretatio a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

RUIZ CASTELLANOS, A. (Ed.) *Ley de las doce tables*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.

VIVES, J. et al. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

## 1.7 TEXTOS TEOLÓGICOS E ESOTÉRICOS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

FIRMICUS MATERNUS. L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

———. Mathesis. T. I e II. Texte établi et traduit par P. Monat. Paris: Les Belles Lettres, 1992;1994.

JAMBLIQUE. Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

LUCIFERI CALARITANI. De non conveniendo cum haereticis. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Antonio Piras. Roma: Herder, 1992.

ORACLES CHALDAIQUES. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

QUESTIONS D'UN PAIEN À UN CHRÉTIEN (CONSULTATIONES ZACCHEI CHRISTIANI ET APOLLONII PHILOSOPHI). T. 1, livre I. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. L. Feiertag. Paris: Du Cerf, 1994.

SULPICIO SEVERO. Dialogos. In: ———. Obras completas. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoner. Madrid: Technos, 1987, p. 191-261.

## 2. OBRAS GERAIS

ACHARD, G. La communication a Rome. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ALFÖLDI, A. A conflict of ideas in the later Roman Empire. Westport: Greenwood Press, 1979.

ALFÖLDI, G. Subject and ruler, subject and methods, an attempt at a conclusion. *Journal of Roman Archaeology*, Ann Arbor, supplementary series, n. 17, p. 254-61, 1996.

ALLARD, P. Dioclétien et les chrétiens. *Revue des questions historiques*, Paris, t. I, p. 440-80, 1889.

———. Le paganisme au milieu du IV siècle: situation legale et matérielle. *Revue des questions historiques*, Paris, t. XII, p. 353-403, 1894.

———. L'expédition de Julien contre Constance. *Revue des questions historiques*, Paris, t. XXV, p. 409-55, 1901.

AMMAN, É. Laodicée (Concile de). In: VACANT, A., MANGENOT, E. & AMANN, È. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. T. VIII, 2ème partie. Paris: Letouzey et Ané, 1925, p. 2611-16.

ANDERSON, G. *Sage, saint and sophist*. London: Routledge, 1994.

ANDRÉ, J. M. La conception de l'État et de l'empire dans la pensée greco-romaine des deux premiers siècles de notre ère. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II.1, p. 03-73, 1982.

ANNEQUIN, J. *Recherches sur l'action magique et ses représentations*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

ARCE, J. El historiador Ammiano Marcelino y la pena de muerte. *Hispania Antiqua*, Valladolid, v. IV, p. 321-44, 1974.

———. Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Juliano (362-363). *Hispania Antiqua*, v. VI, p. 207-20, 1976.

———. La educación del emperador Constancio II. *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, t. XLVIII, fasc. 1º, p. 66-81, 1979.

———. La rebelion de los judios durante el gobierno de Galo César: 352 d.C. Athenaeum, Pavia, v. 65, f. I-II, p. 109-24, 1987.

ARNALDI, A. I cognomina devictarum gentium dei sucessori di Constantino il Grande. Epigraphica, Faenza, v. XXXIX, 1-2, p. 91-102, 1977.

ATHANASSIADI, P. Philosophers and oracles: shifts of authority in late paganism. Byzantion, Bruxelles, t. LXII, p. 45-62, 1992.

———. Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus. The journal of Roman studies, London, v. LXXXIII, p. 115-30, 1993.

AUGÉ. M. (Org.) La construction du monde; religion, représentations, idéologie. Paris: Maspero, 1974.

———. Feitiçaria. In: ROMANO, R. (Dir.) Enciclopédia Einaudi. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 28-54.

AUJOULAT, N. Eusébie, Hélène et Julien: le témoignage de Julien. Byzantion, Bruxelles, t. LII, f. 1, p. 78-103, 1983.

———. Eusébie, Hélène et Julien: le témoignage des historiens. Byzantion, Bruxelles, t. LII, f. 2, p. 421-52, 1983.

AUNE, D. E. Magic in early christianity. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin, II, 23.2, p. 1507-57, 1980.

AVERY, W. T. The adoratio purpurae and the importance of the imperial purple in the fourth century of the Christian era. Memoirs of the American Academy in Rome, New York, v. XVII, p. 66-80, 1940.

BABUT, E. C. Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. *Revue historique*, Paris, t. CXIV, 1913, p. 225-60; e CXVII, p. 225-93, 1914.

———. L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien. *Revue historique*, Paris, t. 123, p. 225-52, sept./déc. 1916.

BAGNALL, R. S. Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypt romaine tardive, *Ktema*, Strasbourg, n° 13, p. 285-96, 1988.

BAILEY, C. Phases in the religion of ancient Rome. Berkeley: University of California Press, 1932.

BALANDIER, G. *Antropologia política*. Lisboa: Presença, 1987.

———. *A desordem; elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997.

BALDUCCI, C. A. Gallo. *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, Torino, v. XVIII, p. 264-71, 1940.

———. La ribellione del generale Silvano nelle Gallie (355). *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, ser. 8, II, p. 423-28, 1947.

BALDWIN, B. Physical descriptions of byzantine emperors. *Byzantion*, Bruxelles, t. LI, p. 8-21, 1981.

BARB, A. La supervivencia de las artes magicas. In: MOMIGLIANO et al. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989, p. 117-43.

BARDY, G. Origène et la magie. *Recherches de science religieuse*, Paris, v. 18, p. 126-42, 1928.

BAREILLE, G. Elvire (Concile d'). In: VACANT, A. & MANGENOT, E. (Dir.) Dictionnaire de théologie catholique. T. IV. Paris: Letouzey et Ané, 1911, p. 2378-97.

BARNARD, L. W. Athanase et les empereurs Constantin et Constance. In: KANNENGIESSER, C. (Ed.) Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Paris: Beauchesne, 1974, p. 127-43.

BARNES, T. D. Imperial chronology, A.D. 337-350. Phoenix, Toronto, v. XXXIV, n° 2, p. 160-6, 1980.

———. Constantine and Eusebius. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

BARNES, T. D. Two victory titles of Constantius. Zeitschrift für papyrologie und epigraphik, Bonn, n° LII, p. 229-35, 1983.

———. Christians and pagans in the reign of Constantius. In: DIHLE, A. (Org.) L'Église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987, p. 301-37 (Entretiens sur l'Antiquité Classique t. 34).

———. Praetorian prefects, 337-361. Zeitschrift für papyrologie und epigraphik, Bonn, n° 94, p. 249-60, 1992.

———. Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

———. Statistics and the conversion of the Roman aristocracy. The journal of Roman studies, London, v. LXXXV, p. 135-47, 1995.

BAROJA, J. C. The world of the witches. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

BARTON, T. Power and knowledge: astrology, physiognomics and medicine



under the Roman empire. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

———. Ancient astrology. London: Routledge, 1995.

———. Augustus and capricorn: astrological, polyvalency and imperial rhetoric. *The journal of Roman studies*, London, v. LXXXV, p. 33-51, 1995a.

BASTIEN, P. Le monnayage de Magnence (350-353). Wetteren: Cultura, 1964.

———. Monnaie et donativa au Bas-Empire. Wetteren: Éditions Numismatique Romaine, 1988.

BATTIFOL, P. Sozomène et Sabinos. *Byzantinische zeitschrift*, Jahrgang, v. VII, p. 265-284, 1898.

BEAUJEU, J. Les apologètes et le culte du souverain. In: REVERDIN, O. (Ed.) *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 101-42 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique* n° 19).

BELLONI, G. G. Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II.1, p. 997-1144, 1974.

BENKO, S. Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 23.2, p. 1055-118, 1980.

BÉRANGER, J. *Principatus*. Genève: Droz, 1975.

BERCHEM, D. V. *L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne*. Paris: Imprimerie Nationale, 1952.

BESKOW, P. *Rex gloriae; the kingship of Christ in the early Church*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1962.

BETZ, H. D. Magic and mystery in the Greek magical papyri. In: FARAONE, C. A. & OBBINK, D. *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 244-59.

BEURLIER, E. Le culte rendu aux souverains dans l'antiquité grecque et romaine. *Revue des questions historiques*, Paris, t. VII, p. 5-56, 1892.

BIDEZ, J. Le philosophe Jamblique et son école. *Revue des études grecques*, Paris, t. XXXII, p. 29-40, 1919.

———. Amiens, ville natale de l'empereur Magnence. *Revue des études anciennes*, Bordeaux, t. XXVII, p. 312-8, 1925.

———. *La vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

BLOCKLEY, R. C. Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II. *Latomus*, Bruxelles, n° 31, fasc. 2, p. 433-68, 1972.

———. Constantius II and his generals. In: DEROUX, C. (Ed.) *Studies in Latin literature and Roman history*. Bruxelles: Universa, 1980, p. 467-86 (Collection Latomus v. 168).

———. Constantius II and Persia. In: DEROUX, C. (Ed.) *Studies in Latin literature and Roman history*. V. V. Bruxelles: Universa, 1989, p. 465-90 (Collection Latomus v. 206).

BOAK, A. E. R. & DUNLAP, J. E. *Two studies in later Roman and Byzantine administration*. New York: Macmillan Company, 1924.

BOBBIO, N. et al. Dicionário de política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

BONAMENTE, G. Apoteosi e imperatori cristiani. In: BONAMENTE, G. & NESTORI, A. (Org.) I cristiani e l'impero nel IV secolo. Macerata: Università degli studi di Macerata, 1988, p. 107-42.

BONFANTE, L. W. Emperor, god and man in the fourth century. La parola del passato, Napoli, fasc. XCIX, p. 401-27, 1964.

BONFILS, G. Alcune riflessioni sulla legislazione di Costanzo II e Costante. In: ACCADEMIA ROMANISTICA COSTANTINIANA. Atti del V Convegno Internazionale. Perugia: Magioli, 1983, p. 298-309.

BONNER, C. Witchcraft in the lecture room of Libanius. Transactions and proceedings of the American Philological Association, Middletown, v. LXIII, p. 34-44, 1932.

BORKOWSKY, A. Textbook on Roman law. Bristol: Blackstone Press, 1993.

BOUCHÈ-LECLERCQ, A. Augures. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. I, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 550-60.

———. Carmen. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. I, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 922-3.

———. Haruspices. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. III, 2ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 17-33.

———. La divination italique. Revue de l'histoire des religions, Paris, t.I, p. 18-56; 195-205, 1880.

———. L'astrologie dans le monde romain. *Revue historique*, Paris, t. 65, p. 241-99, sept./dec. 1897.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BOWDER, D. *The age of Constantine and Julian*. London: Paul Elek, 1978.

BOWERSOCK, G. W. Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A.D. In: REVERDIN, O. (Ed.) *Le culte des souverains dans l'empire Romain*. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 177-212 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique* t. XIX).

BOYANCE, P. Théurgie et téléstique néoplatoniciennes. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. CXLVII, p. 189-209, 1955.

BRADBURY, S. Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century. *Classical philology*, Chicago, v. 89, nº 2, p. 120-39, april 1994.

BRAUCH, T. The prefect of Constantinople for 362 AD: Themistius. *Byzantion*, Bruxelles, t. LXIII, p. 37-78, 1993.

———. Themistius and the emperor Julian, *Byzantion*, Bruxelles, t. LXIII, p. 79-115, 1993.

BRAUND, D. 'Cohors': the governor and his entourage in the self-image of the Roman Republic. In: LAURENCE, R. & BERRY, J. (Ed.) *Cultural identity in the Roman empire*. London: Routledge, 1998, p. 10-24.

BRAVO, G. El ritual de la "proskynesis" y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía). *Gerión*, Madrid, p. 31-51, 1997.

BRÉHIER, L. & BATIFFOL, P. Les survivances du culte impérial romain. Paris: Auguste Picard, 1920.

BRÉHIER, L. Les origines des titres impériaux à Byzance. *Byzantinische zeitschrift*, Jahrgang, v. 15, p. 161-78, 1906.

———. Les institutions de l'empire byzantin. Paris: Albin Michel, 1949.

BRENK, F. E. In the light of the moon: demonology in the early imperial period. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 16.3, p. 2068-145, 1986.

BRIQUEL, D. Chrétiens et haruspices; la religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1997.

BROEK, R. *Studies in gnosticism & Alexandrian christianity*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

BROWN, P. Approaches to the religion crisis of the third century A.D. *The English historical review*, London, v. LXXXIII, n° 328, p. 543-58, July 1968.

———. Sorcery, demons and the rise of christianity from Late Antiquity into the Middle Ages. In: DOUGLAS, M. (Ed.) *Witchcraft, confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970, p. 17-45.

———. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

———. *Religione e società nell'età di sant'Agostino*. Torino: Einaudi, 1972a.

———. *Il culto dei santi*. Torino: Einaudi, 1983.

———. *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

- . *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Seuil, 1985.
- . *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- . *Power and persuasion in Late Antiquity*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- . *Il filosofo e il monaco: due scelte tardoantiche*. In: SCHIAVONE, A. (Org.) *Storia di Roma*. V. 3. Torino: Einaudi, 1993, p. 877-94.
- . *Authority and the sacred; aspects of christianisation of the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BRUUN, P. M. *Constantine and Licinius*. In: SUTHERLAND, C. H. V. & LITT, M. *The Roman imperial coinage*. V. VII. London: Spink and Son, 1966.
- BUCKLAND, W. W. *A text-book of Roman law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- BUDGE, E. A. W. *Magia egípcia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986.
- BURKE, P. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.
- CAHEN, E. *Proserpina*. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 692-702.
- CAILLOIS, R. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- CALDERONE, S. *Teologia política, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*. In: REVERDIN, O. (Ed) *Le culte des souverains dans*

l'empire Romain. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 215-69 (Entretiens sur l'Antiquité Classique t. XIX).

———. Superstitio. In: TEMPORINI, H. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin, I.2, p. 377-96, 1972.

CALLU, J. P. Un miroir des princes: le “basilikos” libanien de 348. Gerión, Madrid, nº 5, p. 135-152, 1987.

———. La diarchie constantinide (340-350): les signes d'évolution. In: CHISTOL, M. (Ed.) Institutions, société et vie politique dans l'Émpire Romain au IVe siècle Ap. J. - C. Paris: École Française de Rome, 1992.

CALTABIANO, M. I trionfi di Costanzo II. Studi di antichità in memoria di Clementina Gatti, Milano, nº 9, p. 37-46, 1987.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. La diosa Hecate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardio. Florentia Iliberritana, Granada, nº 3, p. 71-82, 1993.

CAMACHO DE LOS RIOS, F. La infamia en el derecho romano. Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1997.

CAMERON, A. Paganism and literature in late fourth century Rome. In: Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1976, p. 1-40 (Entretiens sur l'Antiquité Classique t. XXIII).

———. The later Roman Empire. London: Fontana Press, 1993.

CAMIÑAS, J. Jurisdicción y jurisprudencia en el Principado. In: PARICIO, J. (Org.) Poder político y derecho en la Roma Clásica. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 123-32.

CAMUS, P. M. Ammien Marcellin, témoin des courantes culturels et religieux a la fin du IVe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

CANNADINE, D. Divine rites of kings. In: CANNADINE, D. & PRICE, S. (Ed.) *Rituals of royalty: power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 1-19.

CANTARELLA, E. *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*. Milano: Libri e Grandi Opere, 1996.

CARNEY, T. F. *Bureaucracy in traditional society; Roman-byzantine bureaucracy viewed from within*. Lawrence: Coronado Press, 1971.

———. *The shape of the past: models and antiquity*. Lawrence: Coronado Press, 1975.

CASCAJERO, J. Escritura, oralidad e ideologia: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua, Gerión, Madrid, nº 11, p. 95-144, 1993.

CASTELLO, C. Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del Principato fino a Costanzo II. In: *ATTI DELL'ACCADEMIA ROMANISTICA COSTANTINIANA*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, p. 665-93.

CAVALLO, G. (Org.) *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Roma: Laterza, 1992.

CERFAUX, L. & TONDRIAN, J. *Le culte des souverains*. Tournai: Desclée & Cie., 1957.

CERFAUX, L. Le conflit entre Dieu et le souverain divinisé dans l'apocalypse de Jean. In: *THE SACRAL KINGSHIP; contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the history of religions*. Leiden: E. J. Brill, 1959, p. 459-70, 1959.



CHARLESWORTH, J. H. Jewish interest in astrology during the Hellenistic and Roman period. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 20.2, p. 926-51, 1987.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CHARVET, P. & OZANAM, A. M. (Org.) *La magie: voix secretes de l'Antiquité*. Paris: Nil, 1994.

CHASTAGNOL, A. *La préfecture urbaine a Rome*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

———. *Le Bas-Empire*. Paris: Armand Colin, 1969.

———. *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien*. Paris: Sedes, 1982.

———. *Le sénat romain à l'époque impériale*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

CHAUVOT, A. *Guerre et difusion des nouvelles au Bas-Empire*. *Ktema*, Strasbourg, nº 13, p. 125-35, 1988.

CHURRUCA, J. *Actitud del cristianismo ante el Imperio Romano*. In: PARICIO, J. (Org.). *Poder politico y derecho en la Roma Clásica*. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 139-89.

CHUVIN, P. *Chronique des derniers paiens*. Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

CIZEK, E. *L'empereur Aurélien et son temps*. Paris: Les Belles-Lettres, 1994.

CLAVIER, H. *Théocratie et monarchie selon l'Évangile*. In: *THE SACRAL KINGSHIP: contributions to the central theme of the VIIIth International*

Congress for the history of religions. Leiden: E. J. Brill, 1959, p. 447-58, 1959.

CLERC, J. B. *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*. Berne: Peter Lang, 1995.

CLOTA, J. A. *El neoplatonismo*. Barcelona: Anthropos, 1989.

COCHRANE, C. N. *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

COHN, N. The myth of Satan and his human servants. In: DOUGLAS, M. (Ed.) *Witchcraft, confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970, p. 3-16.

CONTENAU, G. *La magie chez les assyriens et les babyloniens*. Paris: Payot, 1947.

CONTRERAS, C. A. Christian views of paganism. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 23.2, p. 974-1022, 1980.

COOK, S. A. (Ed.) *The Cambridge ancient history*. London: Cambridge University Press, 1939.

COX, P. *Biography in Late Antiquity: a quest for the holy man*. Berkeley: University of California Press, 1983.

CRAMER, F. H. Expulsion of astrologers from ancient Rome. *Classica et mediaevalia*, Copenhagen, nº XI, p. 9-50, 1950.

———. *Astrology in Roman law and politics*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1954.

CRAWFORD, M. H. Roman imperial types and the formation of public opinion. In: BROOKE, C. N. L. (Ed.) *Studies in numismatic method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 47-64.

CRISCUOLO, U. Iconoclasmo bizantino e filosofia dell'immagini divine. In: GERSH, S. & KANNENGIESSER, C. (Ed.) *Platonism in late antiquity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, p. 83-102.

CROOK, J. *Consilium principis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

CUMONT, F. Sol. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1373-86.

———. *L'éternité des empereurs romains*. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, t. I, p. 435-52, 1896.

———. *Astrology and religion among the Greeks and Romans*. New York: The Knickerbocker Press, 1912.

———. *Les anges du paganisme*. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. 72, p. 159-82, 1915.

———. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris: Leroux, 1929.

CUQ, Ed. *Sacrilegium*. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 980-7.

CURTA, F. Atticism, Homer, neoplatonism, and fürstenspiegel: Julian's second panegyric on Constantius. *Greek, Roman and Byzantine studies*, Durham, v. 36, n° 2, 177-211, 1995.

DAGRON, G. L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistios. Paris: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines, 1968 (vol. 3 de "Travaux et Mémoires").

———. Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin. Paris: Gallimard, 1996.

DALY, L. J. Themistius' plea for religious tolerance. *Greek, Roman and Byzantine studies*, Durham, v. 12, n° 1, p. 65-79, 1971.

DECKER, D. D. & DUPUIS-MASAY, G. L' "episcopat" de l'empereur Constantin. *Byzantion*, Bruxelles, t. L. fasc. 1, p. 118-57, 1980.

DELMAIRE, R. Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. Paris: Du Cerf, 1994.

DEMAN, A. L'astrologie dans la loi et la politique romaines. *Latomus*, Bruxelles, t. XV, p. 559-66, 1956.

DES PLACES, E. La religion de Jamblique. In: REVERDIN, O. (Ed.) *De Jamblique a Proclus*. Genève: Fondation Hardt, 1975, p. 69-101.

DI MAIO, M. & ARNOLD, Fr. *Per vim, per caedem, per bellum: a study of murder and ecclesiastical politics in the year 337 A. D.* Byzantion, Bruxelles, t. LXII, p. 158-211, 1992.

DIES GOYANES, M. C. Horizonte filosófico-religioso de Amiano Marcelino. *Hispania Antigua*, Valladolid, v. VII, p. 307-43, 1977.

DIERKENS, J. Approche psychologique de l'activité magique. In: ABEL, A. et al. *Eschatologie et cosmologie*. Bruxelles: Editions de l'Institut de Sociologie, 1969, p. 167-77.

DILLON, J. Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 36.2, p. 862-909, 1987.

DODDS, E. R. Theurgy and its relationship to neoplatonism. *Journal of Roman studies*, London, v. XXXVII, p. 55-69, 1947.

———. *Paganos y cristianos en una epoca de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

DOUGLAS, M. Thirty years after witchcraft, oracles and magic. In: ———. (Ed.) *Witchcraft, confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970, p. xii-xxxviii.

———. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOWNEY, G. Philanthropia in religion and statecraft in the fourth century. *Historia*, Wiesbaden, b. IV, p. 199-208, 1955.

———. Education in the Christian Roman empire: Christians and pagans theories under Constantine and his successors. *Speculum*, Cambridge, v. XXXII, p. 48-61, 1957.

———. Themistius and the defense of hellenism in the fourth century. *The Harvard theological review*, Cambridge, v. L, p. 259-74, 1957a.

DRAKE, H. A. Athanasius' first exile. *Greek, Roman and Byzantine studies*, Durham, v. 27, n° 2, p. 193-204, 1986.

DRINKWATER, J. F. The "Pagan underground", Constantius II's "secret service" and the survival, and the usurpation of Julian, the apostate. In: DEROUX, C. (Ed.) *Studies in Latin literature and Roman history*. V. III. Bruxelles: Universa, 1983, p. 348-87 (Collection Latomus v. 180).

DUNAND, F. La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos. In: HEINTZ, J. G. (Ed.) Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Paris: De Boccard, 1997, p. 65-84.

DUVAL, Y-M. Histoire et historiographie en Occident aux IV e V siècles. Aldershot: Variorum, 1997.

DVORNIK, F. The emperor Julian's "reactionary" ideas on kingship. In: LATE CLASSICAL AND MEDIEVAL STUDIES IN HONOR OF ALBERT MATHIAS FREND JR. Princeton: Princeton University, p. 71-81, 1955.

———. Early christians and Byzantine political philosophy. V. 1 e 2. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966.

EDBROOKE JR, R. O. The visit of Constantius II to Rome in 357 and its effect on the pagan Roman senatorial aristocracy. American journal of philology, Baltimore, v. 97, p. 40-61, 1976.

EHRHARDT, A. The political philosophy of neo-platonism. Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz, Napoli, v. 1, p. 457-82, 1953.

EITREM, S. La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques. Symbolae Osloenses, Osloae, fasc. XXII, p. 49-79, 1942.

EL CODIGO JUSTINIANO. Antigüedad e cristianismo, Murcia, nº 14, 1997.

ELIADE, M. Images et symboles. Paris: Gallimard, 1952.

———. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLUL, J. Historia de las instituciones de la Antigüedad. Madrid: Aguilar, 1970.

ERRINGTON, R. M. Constantine and the pagans. Greek, Roman and Byzantine studies, Durham, v. 29, nº 3, p. 309-18, 1988.

ESPEJO MURIEL, C. Penas corporales y torturas en Roma. Florentia iliberritana, Granada, nº 7, p. 93-111, 1996.

ESPINOSA, F. Antologia de textos históricos medievais. Lisboa: Sá da Costa: 1981.

EVANS, E. E. P. Brujería, magia y oráculos entre los azande. Barcelona: Anagrama, 1976.

EVERS, C. Remarques sur l'iconographie de Constantin. Mélanges de l'École Française Rome - Antiquité, Rome, t. 103, 2, p. 785-806, 1991.

FEARS, J. R. The cult of virtues and Roman imperial ideology. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin, II.17.2, p. 827-948, 1982.

FERGUSON, J. Il culto imperiale. In: WACHER, J. (Org.). Il mondo di Roma imperiale; economia, società, religione. Roma: Laterza, 1989, p. 263-79.

FERNANDEZ, G. El edicto de 353: estudio de la política de Constancio II en relación a la Iglesia occidental. Memorias de Historia Antigua, Oviedo, VII, p. 129-46, 1986.

———. The evangelizing mission of Theophilus "The Indian" and the ecclesiastical policy of Constantius II. Klio, Berlino, t. LXXI, p. 360-6, 1989.

FERNÁNDEZ BARREIRO, A. Poder político y jurisprudencia en la época tardo-clásica. In: PARICIO, J. (Org.). Poder político y derecho en la Roma Clásica. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 107-21.

FERRIL, A. A queda do Império Romano: a explicação militar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

FESTUGIÈRE, R. P. La révélation d'Hermès Trismègiste. V. I: L'astrologie et les sciences occultes. Paris: Lecoq, 1944.

FINLEY, M. A política no mundo antigo. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FLORENZANO, M. B. B. Cunhagens e circulação monetária na Antigüidade Clássica: o testemunho dos tesouros monetários. *Dédalo*, São Paulo, nº 26, p. 139-47, 1988.

FOWDEN, G. The pagan holy man in late antique society. *Journal of Hellenic studies*, London, nº 102, p. 33-59, 1982.

———. *Empire to commonwealth: consequences of monotheism in late antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FOX, R. L. *Pagans and christians*. London: Penguin, 1986.

FRANKFORT, H. *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza, 1993.

FRAZER, J. G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

FREND, W. H. C. *The donatist church*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

———. The Church in the reign of Constantius II (337-361): mission-monasticism-worship. In: DIHLE, A. (Org) *L'Église et l'empire au IV siècle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987, p. 73-111 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique* t. 34).

FUNARI, P. P. A. Razão, possessão, derrição: três facetas das práticas divinatórias entre os romanos. *Clássica*, São Paulo, v. 4, nº 4, p. 135-44, 1991.



GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.

GAGÉ, J. L'empereur romain et les rois, politique et protocole. *Revue historique*, Paris, t.CCXXI, p. 221-60, 1959.

———. *The psychology of the Roman imperial cult*. Diogenes, New York, n° 34, p. 44-65, 1961.

———. *Basileia: Les Cèsars, les rois d'Orient et les "mages"*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

———. *Les classes sociales dans l'empire romain*. Paris: Payot, 1971.

———. *Les pratiques magiques d'épiphanie royale - basiléia - et la mystique impériale aux II et IIIe siècles*. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 16.3, p. 2382-403, 1986.

GARDETTE, L. Magie. In: VACANT, A., MANGENOT, E. & AMANN, É. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. T. IX, 2ème partie. Paris: Letouzey et Ané, 1927, p. 1510-50.

GARNSEY, P. *Social status and legal privilege in the Roman empire*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

GAROSI, R. Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana. In: XELLA, P. (Org.) *Magia*. Roma: Bulzoni, 1976, p. 17-99.

GARRIDO LUCENÓ, J. M. G. Neoplatonismo y cristianismo. In: CANDAU, J. M. et al. (Ed.) *La conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990, p. 91-105.

GAUDEMET, J. "Utilitas publica". *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, 4<sup>a</sup> série, n° 4, p. 465-99, 1951.

———. *L'Église dans l'empire romain*. Paris: Sirey, 1958.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

———. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GENTILI, S. Politics and christianity in Aquileia in the fourth century A. D. *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, t. LXI, p. 192-208, 1992.

GIARDINA, A. *Aspetti della burocrazia nel basso impero*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.

GIGLI, G. *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337-61)*. Roma: Perrella, 1949.

GIRARDET, K. M. Constance II et l'édit d'Arles In: KANNENGIESSER, C. (Ed.) *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Paris: Beauchesne, 1974, p. 63-91.

GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GOODMAN, M. *A classe dirigente da Judéia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

———. *Roman world (44 BC–AD 180)*. London: Routledge, 1997.

GRABAR, A. *L'empereur dans l'art byzantine*. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

GRAF, F. Prayer in magic and religious ritual. In: FARAONE, C. A. & OBBINK, D. *Magika hiera; ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 188-213.

———. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

GRANT, M. Roman anniversary issues. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

———. Roman history from coins. London: Cambridge University Press, 1958.

GRÉGOIRE, H. L'étymologie de labarum. Byzantion, Vaduz, t. IV, p. 477-82, 1927-1928.

GREGORY, A. P. Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome. *Journal of Roman archaeology*, Ann Arbor, v. VII, p. 80-99, 1994.

GRIERSON, P. The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042). *Dumbarton Oaks papers*, Washington, n° XVI, p. 1-63, 1962.

GRODZINSKY, D. Superstitio. *Revue des études anciennes*, Paris, t. LXXVI, n° 1-2, p. 36-60, janv./juin 1974.

———. Par la bouche de l'empereur. In: VERNANT, J. P. (Org.) *Divination et rationalité*. Paris: Du Seuil, p. 267-94, 1974a.

———. Tortures mortelles et catégories sociales: les summa supplicia dans le droit romain aux III<sup>e</sup> IV<sup>e</sup> siècles. In: *DU CHÂTIMENT DANS LA CITÉ*. Rome: École Française de Rome, 1984, p. 361-403.

GUARINELLO, N. L. Memória coletiva e história científica. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 14, n° 28, p. 180-93, 1994.

GUILLEMIN, J. D. La chiesa sassanide e il mazdeismo. In: VIAN, F. et al. *Le religioni nel mondo classico*. Roma: Laterza, 1993, p. 211-39.

GURVITCH, G. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

GWATKIN, H. M. & WHITNEY, J. P. The Cambridge medieval history. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

HADOT, P. La fine del paganesimo. In: VIAN, F. et al. Le religioni nel mondo classico. Roma: Laterza, 1993, p. 295-325.

HAMMAN, A. La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin, II, 23.2., p. 1190-247, 1980.

HANNESTAD, N. Roman art and imperial policy. Aarhus: Aarhus University Press, 1988.

HANSON, R. P. C. The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin, II, 23.2, p. 910-73, 1980.

HEIM, F. Virtus: idéologia politique et croyances religieuses au IV<sup>e</sup> siècle. Berne: Peter Lang, 1991.

HEUSCH, L. Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir. In: HEUSCH, L. et al. Le pouvoir et le sacré. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962, p. 15-47.

———. Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique. In: HEUSCH, L. et al. Le pouvoir et le sacré. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962a, p. 130-58.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Sociedad y ideologia en el Imperio Romano; Apuleyo de Madaura. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

———. El intelectual, la realeza y el poder politico en el Imperio Romano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HILD, J. A. Sibyllae, sibyllini libri. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. IV, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1287-300.

———. Fortuna. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. II, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1264-77.

HOMO, L. Les empereurs romains et le christianisme. Paris: Payot, 1931.

———. Les institutions politiques romaines. Paris: Albin Michel, 1950.

HONORÉ, T. Emperors and lawyers. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HOPKINS, K. Eunuchs in politics in the later Roman empire. Proceedings of the Cambridge Philological Society, Cambridge, p. 62-80, 1963.

HUBERT, H. Magia. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. III, 2nde partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1494-521.

HUMBERT, G. Divinatio. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. II, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 292-319.

———. Dominus. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. II, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 336.

HUNT, E. D. Christians and christianity in Ammianus Marcellinus. Classical quarterly, Oxford, v. XXXV, nº 1, p. 186-200, 1985.

———. Did Constantius II have “Court bishops”?. Studia patristica, Leuven, p. 86-90, 1989.

JAMES, E. O. *Creation and cosmology: a historical and comparative inquiry*. Leiden: E. J. Brill, 1969.

JODELET, D. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, A. (Org.) *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 47-67.

JOFFE, H. Degradação, desejo e o “outro”. In: ———. *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 109-28.

JONAS, H. Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical. In: BIANCHI, U. *The origins of gnosticism: Colloquium of Messina*. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 90-104.

JONES, A. H. M. *The later Roman empire (284-602)*. V. 1 e 2. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

———. *Le declin du monde antique (284-610)*. Paris: Sirey, 1970.

JONES, D. L. Christianity and the Roman imperial cult. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 23.2, p. 1023-54, 1980.

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

KEE, H. C. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Cordoba, El Almendro, 1992.

KENT, J. P. C. The revolt of Trier against Magnentius. *The numismatic chronicle*, London, v. XIX, p. 105-8, 1959.

KOLENKOW, A. B. Relationships between miracle and prophecy in the Greco-Roman World and early christianity. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 23.2, p. 1470-506, 1980.

LABRIOLA, I. In margine al secondo panegirico a Costanzo. In: Gentili, B. (Org.) *Giuliano imperatore; atti del Convegno della SISAC (Società Italiana per lo Studio dell'Antichità Classica)*. Messina: Edizioni Quattroventi di Anna Veronesi, 1986, p. 121-26.

LAFAYE, G. Fascinum. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. II, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 983-7.

———. Nimbus. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 84-5.

LAFFRANCHI, L. *Commento numismatico alla storia dell'imperatore Magnenzio e del suo tempo*. Atti e memorie dell'Istituto Italiano di Numismatica, Roma, v. VI, p. 134-205, 1930.

LAISTNER, M. L. W. *Christianity and pagan culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

LANÇON, B. *Rome dans l'Antiquité Tardive*. (312-604). Paris: Hachette, 1995.

LAURENCE, R. Introduction. In: LAURENCE, R. & BERRY, J. (Ed.) *Cultural identity in the Roman empire*. London: Routledge, 1998, p. p. 1-9.

LE BACHELET, X. Ancyre (Conciles d'). In: VACANT, A. & MANGENOT, E. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. T. I. Paris: Letouzey et Ané, 1911, p. 1173-77.

LE GLAY, M. *Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République*. In: MÉLANGES JACQUES HEURGON. Roma: École Française de Rome, 1976, p. 525-50 (Collection de l'École Française de Rome n° 27).

LEAR, F. S. *Crimen laesae maiestatis in the Lex Romana Wisigothorum*. Speculum, Cambridge, v. IV, p. 73-87, 1929.

———. *Treason in Roman law and Germanic law*. Austin: University of Texas Press, 1965.

LECLERCQ, H. Amulettes. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. I, 2ème partie. Paris: Letouzey et Ané, 1924, p. 1784-860.

———. Anges. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. I, 1ère partie. Paris: Letouzey et Ané, 1924, p. 2080-162.

———. Labarum. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. VIII, 1ère partie. Paris: Letouzey et Ané, 1928, p. 927-62.

———. Magie. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. X, 1ère partie. Paris: Letouzey et Ané, 1931, p. 1067-114.

———. Phénix. In: CABROL, F. & LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. XIV, 1ère partie. Paris: Letouzey et Ané, 1931, p. 681-92.

LECOUTEUX, C. Paganisme, christianisme et merveilleux. *Annales E.S.C.*, Paris, n° 4, p. 700-16, jui-aoû 1982.

LÉCRIVAIN, Ch. Majestas. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. III, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1556-61.



———. Perduellio. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. IV, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 388.

LEEDOM, J. W. Constantius II: three revisions. Byzantion, Bruxelles, t. XLVIII, f. 1, p. 132-45, 1978.

LEGRAND, A. Luna. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. III, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1384-92.

LEMERLE, P. Le premier humanism byzantin. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

LENORMANT, F. Chaldaei. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. I, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 1094-8.

LEVI, M. A. Maiestas e crimen maiestatis. La parola del passato, Napoli, f. CXXV, p. 81-96, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEWY, H. Chaldean oracles and theurgy. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

LINTOTT, A. Imperium romanun: politics and administration. London: Routledge, 1993.

L'ORANGE, H. P. Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world. Oslo: H. Aschehoug & co., 1953.

———. Expressions of cosmic kingship in the ancient world. In: *THE SACRAL KINGSHIP*; contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the history of religions. Leiden: E. J. Brill, 1959, p. 481-92.

LUCIEN-BRUN, X. Constance II et le massacre des princes. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, t. 32, n° 4, p. 585-602, déc. 1973.

LUCK, G. *Arcana mundi*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

MAcCORMACK, S. Change and continuity in late antiquity: the ceremony of adventus. *Historia*, Wiesbaden, b. XXI, p. 721-52, 1972.

———. *Art and ceremony in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.

MAcGRAW, C. G. C. El donatismo: religión o política? *Gerión*, Madrid, n° 12, p. 133-53, 1994.

MAcISAAC, J. D. 'The hand of God': a numismatic study. *Traditio*, New York, v. XXXI, 322-8, 1975.

MAcMULLEN, R. Constantine and the miraculous. *Greek, Roman and Byzantine studies*, Duhram, v. 9, p. 81-96, 1968.

———. *Roman government's response to crisis (A.D. 235-337)*. New Haven: Yale University Press, 1976.

———. *Judicial savagery in the Roman empire*. Chiron, München, b. 16, p. 147-66, 1986.

———. *Le declin de Rome et la corruption du pouvoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

———. *Enemies of the Roman order: treasons, unrest and alienation in the empire*. London: Routledge, 1992.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo (siglos III-VIII)*. Madrid: Siglo XXI, 1972.

MALINOWSKY, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Ed. 70, 1984.

MANGENOT, E. *Démon*. In: VACANT, A. & MANGENOT, E. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. T. IV. Paris: Letouzey et Ané, 1911, p. 321-409.

MANODORI, A. *Continuità e mutamento nell'iconografia dell'imperatore dal paganesimo al cristianesimo*. *Bolletino di numismatica*, Roma, serie I, n° 4, p. 15-41, 1985.

MARASCO, G. *Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo d.C.: il caso di Atanasio*. *Quaderni Catanese*, Catania, anno III, p. 111-34, 1991.

MARCO, F. *Topografia cualitativa en la magia romana; izquierda e derecha como elementos de determinacion simbolica*. *Memorias de historia antigua*, Oviedo, n° VII, p. 81-90, 1986.

MARÍA BLÁZQUEZ, J. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995.

MARROU, H. I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Du Seuil, 1948

———. *L'idée de Dieu et la divinité du roi*. In: *THE SACRAL KINGSHIP; contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill, 1959, p. 478-80, 1959.

———. *Decadencia romana o antigüedad tardia?* Madrid: Rialp, 1980.

———. & DANIÉLOU, J. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MARTIN, J. P. *Les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale: société et religions*. Paris: Sedes, 1991.

MARTIN, P. M. *L'idée de royauté à Rome*. V. 2. Clemont-Ferrand: Adosa, 1994.

MARTIN, R. Qu'est-ce que l'Antiquité "Tardive"? Réflexions sur un probleme de périodisation. In: CHEVALLIER, R. (Ed.) *Aiôn - le temps chez les romains*. Paris: A. & J. Picard, 1976, p. 261-304.

MARTROYE, F. Une tentative de révolution sociale en Afrique: donatistes et circoncillions. *Revue des questions historiques*, Paris, t. XXXII, p. 353-416, 1904.

———. Mesures prises par Constantin contre la "superstitio". *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, Paris, p. 280-92, 1915.

———. La repression de la magie et le culte des gentils au IV siècle. *Revue historique de droit français et étranger*, 4<sup>a</sup>. sér., t. IX, p. 669-701, 1930.

MASSONEAU, E. *La magie dans l'antiquité romaine*. Paris: Sirey, 1934.

MATTINGLY, H. "Fel. Tem. Reparatio". *The numismatic chronicle*, London, v. XIII, p. 182-202, 1933.

———. *Roman coins from the earliest times to the fall of the Western empire*. London: Methuen & Co., 1960.

MAURICE, J. La dynastie solaire des seconds flaviens. *Revue archeologique*, Paris, v. 17, p. 377-406, 1911.

———. La terreur de la magie au IV siècle. *Revue historique de droit français et étranger*, ser. IV, p. 108-20, 1927.

———. Les pharaons romains. *Byzantion*, Bruxelles, t. XII, p. 71-103, 1937.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. V. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

McCORMICK, M. *Eternal victory; triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MERKELBACH, R. Rites d'immortalité dans l'antiquité tardive. *Diogène*, s./l., n° 165, p. 79-100, 1994.

MESLIN, M. *Les ariens d'Occident*. Paris: Du Seuil, 1967.

MIDDLETON, J & WINTER, E. H. (Ed.) *Witchcraft and sorcery in east Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

MILLAR, F. The imperial cult and the persecutions. REVERDIN, O. (Ed.) *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 143-75 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique* T. XIX).

———. *The emperor in the Roman world*. London: Duckworth, 1992.

MOMIGLIANO, A. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

MOMMSEN, T. Le droit pénal romain. T. 1. Paris: Albert Fontemoing, 1907.

MONCEAUX, P. Oraculum. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. IV, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 214-23.

MONTERO, P. Magia e pensamento mágico. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO HERRERO, S. Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento. Gerión, Madrid, nº 6, p. 69-84, 1988.

———. Política y adivinación en el bajo imperio romano: emperadores y harúspices (193 d.C.–408 d.C.). Bruxelles: Universa, 1991 (Collection Latomus v. 211).

———. Diosas y adivinas: mujer y adivinación en la Roma antigua. Madrid: Trotta, 1994.

———. La interpretación romana de las prácticas hepatoscópicas extranjeras. Gerión, Madrid, nº 13, p. 155-67, 1995.

———. Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad. Madrid: Trotta, 1997.

MOONEY, R. N. Gallus Caesar's last journey. Classical philology, Chicago, v. LIII, p. 175-7, jan.-oct. 1958.

MORISI, A. Recherche sull'ideologia imperiale a Bisanzio. Acme, Milano, v. XVI, fasc. II-III, p. 119-81, 1963.

MORRIS, B. Anthropological studies of religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MUGLER, C. Sur quelques points de contact entre la magie et les sciences appliquées des anciens. *Revue de philologie*, Paris, t. XLVII, p. 31-7, 1973.

MULLER, J. C. Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les rukuba. *L'homme*, Paris, 11, n° 03, p. 71-111, juil./set. 1971.

MURGA, J. L. Ideologías y políticas del bajo imperio y su influencia en los delitos. In: PARICIO, J. (Org.) *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 191-208.

NERI, V. J. *I marginali nell'Occidente tardoantico*. Bari: Edipuglia, 1998.

NOCK, A. D. *Essays on religion and the ancient world*. V. 1 e 2. Oxford: Clarendon Press, 1972.

NORTH, J. Diviners and divination at Rome. In: BEARD, M. & NORTH, J. *Pagan priests*. London: Duckworth, 1990, p. 51-71.

NORWICH, J. J. *Byzantium: the early centuries*. New York: Alfred A. Knopf, 1989.

NUTT, D. C. *Silvanus and the emperor Constantius II*. *Antichthon*, Sidney, v. 7, p. 80-9, 1973.

OLIVETTI, A. Sulle stragi di Costantinopoli succedute alla morte di Costantino il Grande. *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, Torino, anno XLIII, p. 67-79, 1915.

ORTOLAN, T. Divination. In: VACANT, A. & MANGENOT, E. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. T. IV. Paris: Letouzey et Ané, 1911, p. 1441-55.

PADILLA, C. Los milagros de la "Vida de Apolonio de Tiana": morfología del relato de milagro y géneros afines. Córdoba: El Almendro, 1991.

PALANQUE, J. R. Essai sur la préfecture du prætoire du Bas-Empire. Paris: E. de Boccard, 1933.

———. Collégialité et partages dans l'Empire Romain aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. *Revue des Études anciennes*, Bordeaux, t. XLVI, p. 47-64, 1944.

———. Les préfets du prætoire sous le fils de Constantin. *Historia*, Wiesbaden, b. IV, p. 257-63, 1955.

———. Le Bas-Empire. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

PARIS, P. Hecate. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. III, 1<sup>ère</sup> partie. Paris: Hachette, s/d., p. 45-52.

PARKE, H. W. Sybils and sibylline prophecy in classical antiquity. London: Routledge, 1988.

PEETERS, P. P. L'intervention politique de Costance II dans la Grande Arménie en 338. *Bulletins de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Bruxelles, 5<sup>e</sup> série, t. XVIII, p. 10-49, 1931.

PEREIRA, M. H. R. Estudos de história da cultura clássica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PÉREZ, D. & SEGUIDO, M. Suscitación de cadáveres con fines adivinatorios en el mundo romano. In: ALVAR, J. (Ed.) *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*. Madrid: Clásicas, 1991, p. 171-91.

PÉREZ MEDINA, M. Dos tradiciones en el paganismo romano del siglo IV? *Florentia iliberritana*, Granada, n<sup>o</sup> 2, p. 401-8, 1991.

———. Superstitio en la legislación constantiniana. *Florentia iliberritana*, Granada, n<sup>o</sup> 6, p. 339-346, 1995.



———. Sobre la prohibición de sacrificios por Constantino. *Florentia iliberritana*, Granada, nº 7, p. 229-39, 1996.

PHILLIPS, C. R. *Nullum crimen sine lege: socioreligious sanctions on magic*. In: FARAONE, C. A. & OBBINK, D. *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 260-76.

PHILSOOPH, H. Primitive magic and mana. *Man*, London, v. 6, nº 2, p. 182-203, jun. 1971.

PIÉTRI, C. La question d'Athanase vue de Rome. In: KANNENGIESSER, C. (Ed.) *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Paris: Beauchesne, 1974, p. 93-126.

———. *Roma christiana*. Rome: École Française de Rome, 1976.

———. La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio constantini? In: DIHLE, A. (Org.) *L'Église et l'empire au IV siècle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987, p. 113-72 (Entretiens sur l'Antiquité Classique nº 34).

PIGANIOL, A. *Historia de Roma*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.

———. *L'empire chrétien*. Paris: Hier, 1972.

PLÁCIDO, D. Materiales para el estudio de la magia y superstición en la Pars Orientis del imperio. In: REAL, C. A. et al. *Religion, supersticion y magia en el mundo romano*. Cadiz: Universidade de Cadiz, 1985, p. 129-36.

POLVERINI, L. *Da Aureliano a Diocleciano. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II.2, p. 1013-35, 1975.

POTTER, D. *Prophets and emperors; human and divine authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

PRÉAUX, J-G. La sacralité du pouvoir royal à Rome. In: HEUSCH, L. et al. Le pouvoir et le sacré. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962, p. 103-21.

PRICE, S.R.F. Between man and god: sacrifice in the Roman imperial cult. *The journal of Roman studies*, London, v. 70, p. 28-43, 1980.

———. Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

———. From noble funeral to divine cult: the consecration of Roman emperors. In: CANNADINE, D. & PRICE, S. (Ed.) *Rituals of royalty: power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 56-105.

REALE, G. História da filosofia antiga. V. IV. São Paulo: Loyola, 1994.

REES, R. Images and image: a re-examination of tetrarchic iconography. *Greece & Rome*, Oxford, v. XL, nº 2, p. 181-200, oct. 1993.

REMONDON, R. La crisis del Imperio Romano. Barcelona: Labor, 1967.

REINHOLD, M. History of purple as a status symbol in Antiquity. Bruxelles: Universa, 1970 (Collection Latomus v. 116).

RICHARD, G. Les obstacles a la liberté de conscience au IV siècle de l'ére chrétienne. *Revue des études anciennes*, Bordeaux, t. XLII, p. 498-507, 1940.

RICHARD, J. C. Tombeaux des empereurs et temples des "divi": notes sur la signification religieuse des sépultures imperiales à Rome. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. CLXX, nº 2, , p. 127-42, oct./déc. 1966.

RIVES, J. Human sacrifice among pagans and Christians. The journal of Roman studies, London, v. LXXXV, p. 65-85, 1995.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

RÓHEIM, G. Animism, magic, and the divine king. New York: Intern. Universities Press, 1972.

ROMANO, F. Il Neoplatonismo. Roma: Carocci, 1998.

ROSE, H. J. Mana in Greece and Rome. Harvard theological review, Cambridge, v. XLII, p. 155-74, 1949.

ROUGÉ, J. Les institutions romaines. Paris: Armand Colin, 1969.

RUGGINI, L. C. "Felix temporum reparatio": realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d.C.). In: DIHLE, A. (Org.) L'Église et l'empire au IV siècle. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987, p. 178-243 (Entretiens sur l'Antiquité Classique n° 34).

SABATUCCI, D. Magia ingiusta e nefasta. In: XELLA, P. (Org.) Magia. Roma: Bulzoni, 1976, p. 233-40.

SAGLIO, E. Adoratio. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. I, 1ère partie. Paris: Hachette, s/d., p. 80-2.

SALINAS DE FRIAS, M. Tradición y novedade en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos. Antigüedad y cristianismo, Murcia, v. VII, p. 237-45, 1990.

SALZMAN, M. R. *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SANSTERRE, J. M. *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste"*. Byzantion, Bruxelles, t. XLII, p. 131-95; 532-94, 1972.

SANTALUCIA, B. *L'amministrazione della giustizia penale*. In: SCHIAVONE, A. (Org.) *Storia di Roma*. V. 2. Torino: Einaudi, 1993, p. 1035-51.

———. *Diritto e processo penale nell'antica Roma*. Milano: Giuffrè, 1998.

SANTOS YANGUAS, N. *El servicio policial secreto romano en el Bajo Imperio segun Amiano Marcelino*. *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, v. 1, p. 127-39, 1977.

———. *Presagios, adivinación y magia en Amiano Marcelino*. *Helmantica*, Salamanca, XXX, p. 5-49, 1979.

———. *Juliano e Teodósio: la antitesis de dos emperadores?* *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, XV-XVI, p. 183-213, 1994-95.

SAYAS, J. *Aportaciones de Temistio a determinados problemas imperiales*. *Hispania Antiqua*, Valladolid, v. II, p. 35-54, 1972.

SCHIAVONE, A. *Dai giuristi ai codici: letteratura giuridica e legislazione nel mondo tardoantico*. In: ———. (Org.) *Storia di Roma*. V. 2. Torino: Einaudi, 1993, p. 963-83.

SCHISAS, P. M. *Offences against the state in Roman law*. London: University of London Press, 1926.

SELLATO, A. L'astrologie: une science humaine? L'homme, Paris, n° 119, p. 113-118, juil./set. 1991.

SESTON, W. Dioclétien et la tetrarchie. Paris: E. de Boccard, 1946.

———. Jovius et Herculius ou l' "epiphanie" des Tetrarques. *Historia*, Baden-Baden, J. I H. 2, p. 257-66, 1950.

SHAW, G. Theurgy: rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus. *Traditio*, New York, v. XLI, p. 1-28, 1985.

SHOTTER, D. God, emperors, and coins. *Greece & Rome*, Cambridge, v. XXVI, n° 1, p. 48-57, apr. 1979.

SILVA, J. C. G. A identidade roubada. Lisboa: Gradiva, 1994.

SIMON, M. & BENOIT, A. Judaísmo e cristianismo antigo. São Paulo: Pioneira, 1987.

SINNIGEN, W. G. Two branches of the late Roman secret service. *American journal of philology*, Baltimore, v. LXXX, p. 238-54, 1959.

———. Three administrative changes ascribed to Constantius II. *American journal of philology*, Baltimore, v. LXXXIII, n° 4, p. 369-82, 1962.

SMADJA, E. L'empereur et les dieux en Afrique romaine. *Dialogues d'histoire ancienne*, Paris, v. 11, p. 541-555, 1985.

SMITH, J. Z. Towards interpreting demonic powers in hellenistic and Roman antiquity. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 16.1, p. 425-39, 1978.

SMITH, M. Jesus, the magician. New York: Harper & Row, 1978.

SMITH, R. R. R. Roman portraits: honours, empresses and late emperors. *Journal of Roman studies*, London, v. LXXV, p. 209-21, 1985.

SPIESER, J. M. La christianisation de la ville dans l'antiquité tardive. *Ktema*, Strasbourg, n° 11, p. 49-55, 1986.

STARR, R. J. The circulation of literary texts in the Roman world. *Classical quarterly*, Oxford, v. XXXVII, n° 1, p. 213-23, 1987.

STEIN, E. *Histoire du Bas-Empire*. Paris: Descleé de Brouwer, 1959.

STERN, H. *Le calendrier de 354*. Paris: Imprimerie Nationale, 1953.

———. Remarks on the “adoratio” under Diocletian. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, v. 17, p. 184-9, 1954.

STUART, M. How were imperial portraits distributed throughout the Roman empire? *American journal of archaeology*, New Hampshire, v. XLIII, p. 601-17, 1939.

SWIFT, E. H. Images in imperial portraiture. *American journal of archaeology*, New Hampshire, v. XXVII, p. 286-301, 1923.

SWIFT, L. J. & OLIVER, J. H. Constantius II on Flavius Philippus. *American journal of philology*, Baltimore, v. LXXXIII, n° 3, p. 247-64, 1962.

TAMBIAH, S. J. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TAVENNER, E. *Studies in magic from Latin literature*. New York: Columbia University Press, 1916.

TAYLOR, L. R. *The divinity of the Roman emperor*. Middletown: Lancaster,

1931.

TEITLER, H. C. *Notarii and Exceptores*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1985.

———. *Ammianus and Constantius: image and reality*. In: DEN BOEFT, J. (Ed.) *Cognitio gestorum; the historiographic art of Ammianus Marcellinus*. Amsterdam: North-Holland, 1992.

TEJA, R. *Honestiores y humiliores en el Bajo Imperio romano: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica*. *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, t. I, p. 115-8, 1977.

———. *Il cerimoniale imperiale*. In: SCHIAVONE, A. (Org.) *Storia di Roma*. V. 3. Torino: Einaudi, 1993, p. 613-42

THILLET, P. *Jamblique et les mystères d'Égypte*. *Revue des études grecques*, Paris, t. LXXXI, p. 172-195, 1968.

THIRION, M. *Les vota impériaux sur les monnaies entre 337 et 364*. *Schweizerische numismatische rundschau*, Berne, b. XLIV, p. 5-22, 1965.

THOMAS, J. *Les courants de pensée ésotériques dans le monde romain. Éléments d'une bibliographie*. *Evphosyne*, Lisboa, v. XX, p. 429-38, 1992.

THOMPSON, E. A. *The historical work of Ammianus Marcellinus*. Groningen: Bouma's Boekhuis, 1969.

TODOROV, T. *Le discours de la magie*. *L'homme*, Paris, 13, n° 4, p. 38-65, oct./dec. 1973.

TOUTAIN, J. *Sacrificium - Rome*. In: DAREMBERG, C. H. & SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. T. IV, 2ème partie. Paris: Hachette, s/d., p. 973-80.

TROUILLARD, J. *Sacrements: la théurgie païenne*. In: ARON, R. (Org.)

Encyclopaedia universalis, v. 14, Paris, 1972, p. 582-83.

TUPET, A. M. Rites magiques dans l'antiquité romaine. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin, II, 16.3, p. 2591-675, 1985.

TURCAN, R. Littérature astrologique et astrologie littéraire dans l'Antiquité Classique. Latomus, Bruxelles, t. XXVII, f. 2, p. 392-405, avr./juin 1968.

———. Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin, II, 16.2, p. 996-1084, 1980.

———. Héliogabale précurseur de Constantin?. Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Paris, v. 1, p. 38-52, mar. 1988.

———. Les cultes orientaux dans le monde romain. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

———. Mithra et le mithraïsme. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

———. La promotion du sujet par le culte du souverain. Journal of Roman archeology, Ann Arbor, supplementary series, n° 17, p. 51-62, 1996.

UBINÁ, J. F. La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo. Madrid: Akal, 1982.

ULLMANN, W. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona: Ariel, 1983.

VALDENBERG, V. Discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l'antiquité. Byzantion, Bruxelles, t. I, p. 557-80, 1924.

VALERI, V. Cerimonial. In: ROMANO, R. (Dir.) Enciclopédia Einaudi. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 376-89.

———. Realeza. In: ROMANO, R. (Dir.) Enciclopédia Einaudi. V. 30.



Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 415-45.

———. Rito. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 325-59.

VAN BAAREN, T. P. Towards a definition of gnosticism. In: BIANCHI, U. (Org.) *The origins of gnosticism*. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 174-80.

VANDERSPOEL, J. Constantius and the celts. *Hermes*, Stuttgart, t. CXXI, p. 504-7, 1993.

———. Themistius and the imperial court: oratory, civic duty and paideia from Constantine to Theodosius. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

VÁZQUEZ HOYS, Ana M. & MUÑOZ MARTÍN, O. *Diccionario de magia en el mundo antigo*. Madrid: Aldebaran, 1997.

VELHO, G. (Org.) *Desvio e divergência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

VERMEULE, C. C. Commodus, Caracalla and the Tetrarchs: Roman emperors as Hercules. In: *FESTSCHRIFT FÜR FRANK BROMMER*. Mainz: Verlag, 1977, p. 289-94.

VERNANT, J. P. Mito e pensamento entre os gregos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, P. Propagande expression roi, image idole oracle. *L'homme*, Paris, 30-1-2, n° 114, p. 7-26, avr./juin 1990.

VICTORIA ESCRIBANO, M. Usurpación e religión en el s. IV D. de C.: paganismo, cristianismo e legitimación política. *Antigüedad y cristianismo*, Murcia, v. VII, p. 247-72, 1990.

VOGLER, C. Constance II et l'administration impériale. Strasbourg:

AECR, 1979.

VOGT, J. La decadencia de Roma. Madrid: Guadarrama, 1968.

WALLACE-HADRILL, A. Civilis princeps: between citizen and king. The journal of Roman studies, London, v. LXXII, p. 32-48, 1982.

WARD, J. O. Witchcraft and sorcery in the later Roman empire and the early Middle Ages. Prudentia, Auckland, v. XII, nº 2, p. 93-108, 1980.

WHITTAKER, T. The neo-platonists: a study in the history of hellenism. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.

## ANEXOS



Figura 1  
(Froehner, 1878:305)

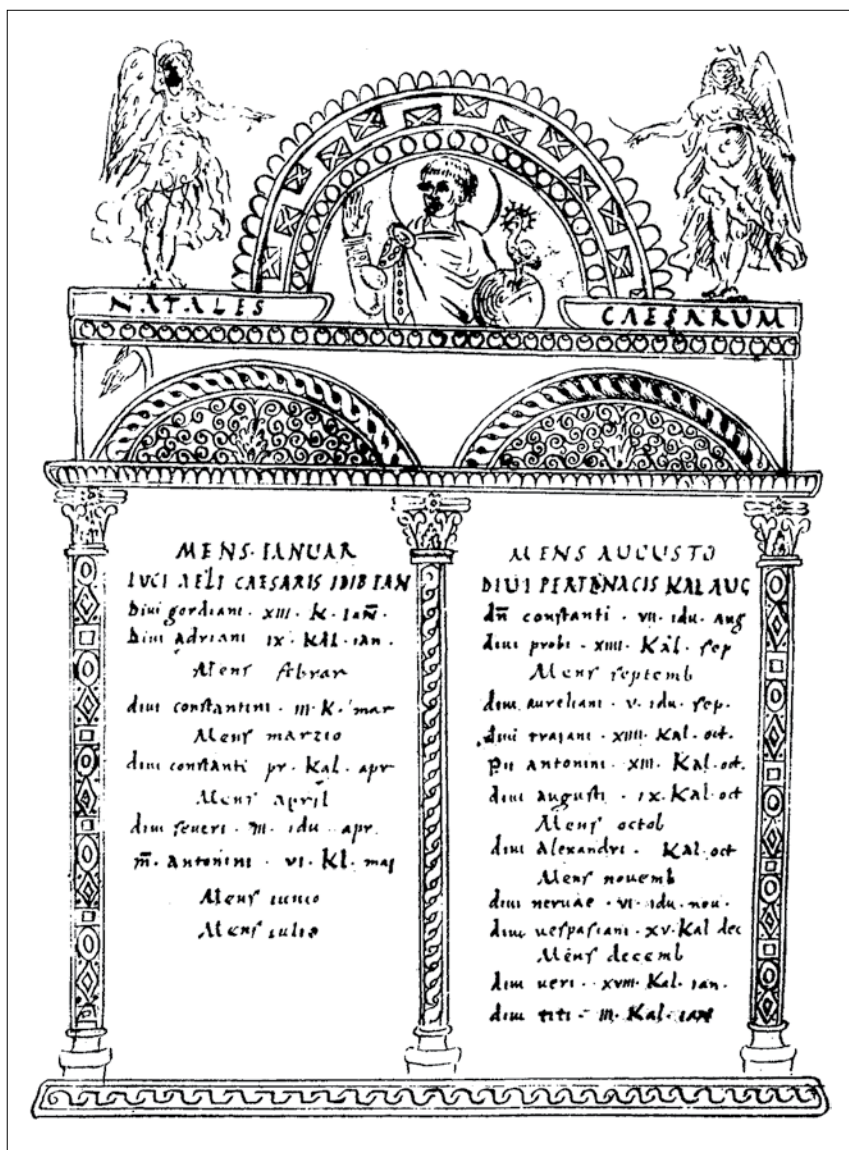


Figura 2  
(Salzman, 1990)

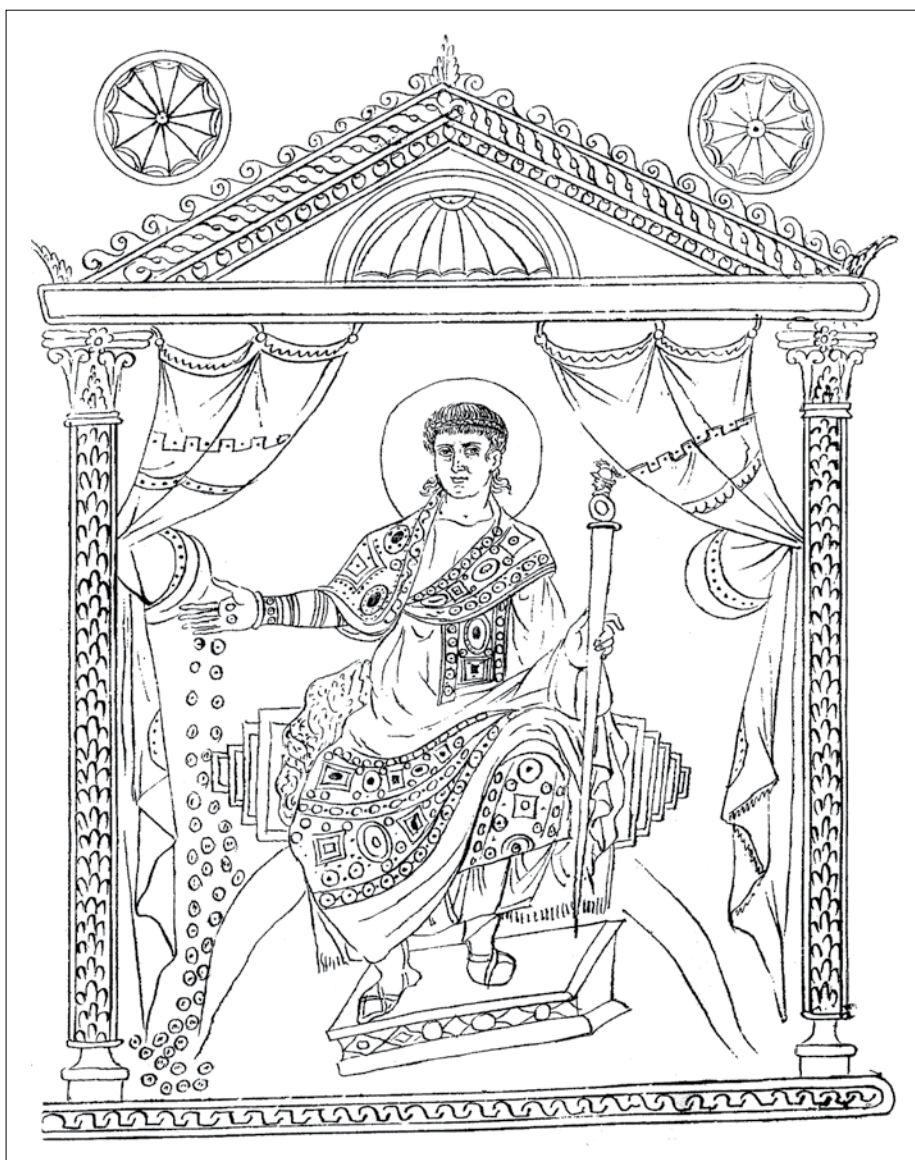


Figura 3  
(Salzman, 1990)



Figura 4  
(Froehner, 1878:310)



Figura 5  
([www.dirtycoins.com](http://www.dirtycoins.com))





Figura 6  
(Froehner, 1878:309)



Figura 7  
(Museu Ermitage)

Esta publicação foi composta utilizando-se a família tipográfica  
Adobe Garamond.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada a  
fonte e que não seja para qualquer fim comercial.

